JOURNAL ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME XX

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME XX

PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCXII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1912.

NOTICE

SUR

LES MANUSCRITS ÉTHIOPIENS

DE LA COLLECTION D'ABBADIE,

PAR

M. C. CONTI ROSSINI.

(SUITE.)

7

Les quatre livres des *Rois :* fol. 1 r°, le Ier livre; – fol. 31 r°, morceau du IIe livre; hymnes et prières ajoutées plus tard, d'une écriture du XVIIe siècle, et qui occupent aussi le verso; – fol. 32 r°, le IIIe livre; – fol. 59 r°, le IIe livre; – fol. 90 r°, le IVe livre.

Fol. 118 r° : በአኰቴተ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ተፈጸመ ፡ በገዘየ ፡ ዘነገሥት ፡ ዘአርባዕቱ ፡ ብሔር ፡ ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘጸሐፍክዎ ፡ አንሰ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ተወኪልየ ፡ በእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ተዘከሩኒ ፡ እለ ፡ ርኢክምዎ ፡ በኃይለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ። «Louange au Père, au Fils, et au Saint-Esprit! Ici finit le livre

des Rois, en quatre parties. Celui qui a écrit ce livre, c'est moi, Tēwodros, confiant dans N.-S. Jésus-Christ. Souvenez-vous de moi, ô vous qui le verrez, par la puissance du Saint-Esprit!»

Texte utilisé par Aug. Dillmann.

Fol. 118 v°, liste des rois de Juda. — Fol. 119 v°, quelques figures grossières, et des essais d'écriture.

Une note au fol. 31 r° établit que le manuscrit appartenait à Dabra Dāgā.

Au fol. 31 r°-v°, on a ajouté plusieurs hymnes. Voici la principale :

Fol. 31 r° :

ዕጣነ ፡ ሞገር ፡ ዘሠርፀ ፡ ማርያም ፡ እኮ ፡ ዘመራሂ ፡ ጌታ ።
እማኅፀንኩ (ms. "ክ) ፡ ጕርዔ ፡ ወአፍ ። ወአንቀጸ ፡ ልሳን ፡ ነቢብ ።
ከመ ፡ ይትወለድ ፡ ንባብ ።
እምንዑግ ፡ ሞኅተ ፡ ከርሣ ፡ ለማርያም ፡ ተድባብ ።
ተወልደ ፡ ቃለ ፡ አብ ።
በዘዚአሁ ፡ ኬንት ፡ ወበዘዚአሁ ፡ ጥበብ ።
እንበለ ፡ ሩካቤ ፡ ወሥሩዕ ፡ ሰብሳብ ።
ለሠርፀ ፡ ድንግል ፡ ክርስቶስ ፡ ባሕቱ ፡ በዓለ ፡ ምልክና ፡ እኍብ ።
እንዘ ፡ ይትመረኍ (!) ፡ ፍና ፡ በፀደለ ፡ ንግሡ ፡ ከከብ ።
ነገሥታተ ፡ ምሥራቅ ፡ አሕዛብ ።
ይትጋነዩ ፡ ሎቱ ፡ ለብረከ ፡ አልባብ ።
ምስለ ፡ ከርቤ ፡ ወቀይሕ ፡ ኖብ ።

«Eṭāna mogar de Sarṣa Māryām, et non de Marāhi Gētā. — J'ai confié à Dieu la gorge, la bouche, et la porte de la langue, la parole, — afin que les mots puissent naître. — De la porte close du sein de Marie, cimaise de l'Arche de l'alliance, — est née la Parole du Père — par son art et par sa science, — sans union charnelle ni régulier mariage. — Mais au rejeton de la Vierge (= le roi Sarṣa Dengel), *semblable au* Christ, gardé dans l'enclos de l'empire, — y étant conduits par l'étoile resplendissante de son pouvoir royal, — les rois des peuples de l'Orient — rendent hommage, par les genoux du cœur, — avec la myrrhe et de l'or rouge.» Écrit probablement après la guerre de Sarṣa Dengel contre Maḥammad, roi de l'Adal.

Suivent d'autres compositions semblables; une du «bienheureux Maṭrē», qui semble viser les premiers temps du règne de Sarṣa Dengel; une autre d'un «frère appelé Bēt Tāwrēs(?)» (ይቤ፡ ፩እኁ፡ ዘስሙ፡ ቤት፡ ታውሬስ[?] ፡); d'autres de Lā'eka Māryām, etc. Ces compositions sont des échantillons intéressants du mouvement littéraire qui se dessinait à la cour du roi Malak Sagad.

Parchemin; 119 feuillets; 280 sur 348 millimètres; deux colonnes par page; 28-30 lignes par colonne; xv^e siècle. — [Abbadie, 57.]

8

Les *Paralipomènes* (Ḥeṣuṣān): fol. 1 r°, le I^er livre; – fol. 20 v°, le II^e livre; le commencement, qui devait être écrit en rouge, a été omis, ce qui arrive aussi au début de plusieurs chapitres.

Fol. 45 r°, extraits de la *Didascalie* et du *Sinodos*, probablement tirés du Fetḥa Nagast. – Fol. 47 r°-48 r°, morceau des livres des *Rois*, commençant par : ወይቤሎሙ፡ ኤልሳዕ፡ አምጽኡ፡ ሊተ፡ መሳክብተ፡ ሐዲሰ፡ ወደዩ፡ ውስቴቱ፡ ጼወ፡, jusqu'à : እስመ፡ አሐውር፡ ብእሴ፡ እግዚአብሔር፡ ወእንግብእ፡ ወይቤላ፡ ለምንት፡ ተሐውሪ፡ ዮም፡ ኀቤሁ፡ ... ወትቤሎ፡ ለገብሩ፡ ተንሥእ፡ ንሑር፡ ወኢትክልአኒ፡ ሐዊረ፡ እምከመ፡ እቤለከ፡ አኔ፡ ነዓ፡ ትልወኒ፡ ወንሑር፡ ኀበ፡ ብእሴ፡ እግዚአብሔር፡ ውስተ፡ ደ (v°); le verso est en blanc. Cf. IV Rois, II, 20-IV, 23.

Parchemin; 48 feuillets; 300 sur 355 millimètres; trois colonnes par page, 30 lignes par colonne; XIX^e siècle. — [Abbadie, 141.]

9

I. Les livres des *Rois* : fol. 1 r°, le I^er livre; – fol. 27 r°, le II^e livre; – fol. 46 r°, le III^e livre; – fol. 68 r°, le IV^e livre. Texte utilisé par Aug. Dillmann.

II. Fol. 89 r°, le livre d'*Hénoch*. Voir n° 33.

III. Fol. 124 r°, le livre de *Job*.

IV. Fol. 141 r°, le livre de *Daniel*, sans la fin.

Fol. 26 v°, fol. 45 v°, fol. 88 en blanc. – Le nom de l'ancien propriétaire ou copiste a été rasé et remplacé par Yosṭos.

Parchemin; 156 feuillets; 225 sur 273 millimètres; trois colonnes par page; 29 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 197.]

10

I. Fol. 1 r°, fragment d'*Isaïe*.

II. Fol. 3 r°, le Ier livre des *Rois*; – fol. 18 v°, le IIe livre; – fol. 30 r°, le IIIe livre; – fol. 44 r°, le IVe livre. Texte utilisé par Aug. Dillmann.

III. Fol. 57 r°, le livre d'*Isaïe*.

IV. Fol. 78 v°, le livre de *Job*.

V. Fol. 91 r°, le livre de *Daniel*.

Quelques notes marginales en amhariññā. – Au fol. 2 r°, un rude portrait au trait : à gauche, en bas, il y a les mots : ወንድ መቾ ፡ ዶርስእሌ ፡, et à droite, en haut, le nom d'abbā ገብሩ ፡ ዘዘጌ ፡ « Gabru, de Zagē ». – Au fol. 2, le document que nous allons reproduire. – Au fol. 56 v°, une liste et une chronologie des rois des Juifs. – Au fol. 90 v°, une grossière figure au trait, représentant Job. – Au fol. 99 r°, እጽሕፍ ፡ በዘንቤ ፡ ቅኔ ፡ ወዕማነ ፡ ሞገር ፡, presque illisible.

Le ms. a été écrit pour un certain Walda Ḥannā, ainsi qu'il ressort de la note finale du livre de Job : ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኢዮብ ፡ ዘአፈጸመኒ ፡ በሠናይ ፡ ትዕግሥት ፡ በረከቱ ፡ ለኢዮብ ፡ ተሀሉ ፡ ምስለ ፡ ፍቁሩ ፡ ወልደ ፡ ሐና ፡ ወምስሌነኒ ፡ ለዓ" ፡ ዓ" ፡, etc. « Que soit béni le Dieu de Job, qui m'a permis d'arriver à la fin, avec une belle constance ! Que la bénédiction de Job soit avec son cher Walda Ḥannā et avec nous aussi, pour toujours ! »

Au fol. 2 v°, on a ajouté une lettre contenant une liste de personnes volées. Voici ce singulier document : ዛቲ ፡ ጦማር ፡ ዘተፈነወ ፡ እምኅበ ፡ ሊቅ[፡] ረድትኩ ፡ ጃማዲ ፡ በደጊባል ፡ ጠፉ ፡ ለኩሉ ባና ፡ ለወዘሮ ፡ ጽላት ፡ ማከላዳን ፡ ላድሳ ፡ ሠሌክምሽትና ፡ ለወርቅ ነሽ ፡ ማዲ ፡ ለማፊቱና ፡ ለቴነሽ ፡ ማ ፡ ለዘርትሁንና ፡ ለንኳየሁሽና ፡ ለእትአገኘሁና ፡ ለንግዳሽት ፡ ማ ፡ ለወለተ ፡ ዮስታቴዎስና(!) ፡ ለቴ

ኗሽ ፡ ማ ፡ ለወለጵዮንና(!) ፡ ለአድገሽ ፡ ማ ፡ ለብትዋጺና ፡ ለኪዳን ፡ ማ ፡ ለሕትኑሬ ፡ ማ ፡ ለወለተ ፡ ማርያም ፡ ና ፡ ለንግዷ ፡ ሽትና ፡ ለትኩ ፡ ማ ፡ የምንት ፡ ዋብና ፡ የካሎችኝ ፡ ማ ፡ የዘሬ ፡ ወለተ ፡ ማርያምና ፡ የማና ምኖሽ ፡ ማ ፡ የወለተ ፡ ሥላሴና ፡ የአምሮት ፡ ማ ፡ የትብቃ ፡ ፪ማ ፡ የሳበዜ ፡ ፪ማ ፡ የአመቴ ፡ ፪ማ ፡ የኩልባ ፡ ፪ማ ፡ የተሰፋ ፡ ወለዶ ፡ ጊዳን ፡ ፪ማ ፡ የገብሬ ፡ እግዚን ፡ የሙኋይ ፡ ወሕትና ፡ የወለተ ፡ ማርያም ፡ ማ ፡ የሰሒን ፡ ማ ፡ የደብተሬ ፡ እሽቴ ፡ ማ ፡ የሕ[ይ]ወቴ ፡ ማ ።

Parchemin; 99 feuillets; 180 sur 210 millimètre; deux colonnes par page; 35 lignes par colonne; XIX^e siècle. — [Abbadie, 137.]

11

I. Fol. 1 r°, le livre d'*Hénoch*. Voir n° 33.

II. Fol. 21 r°, le livre de *Job*.

III. Fol. 31 r°, le I^er livre des *Rois*; – fol. 45 v°, le II^e livre; – fol. 56 v°, le III^e livre; – fol. 71 r°, le IV^e livre. – Au fol. 56 v° : ለዳግማዊ ፡ ነገሥት ፡ ጸሐፍክዎ ፡ ናታን ፡ ወጋድ ። «Le II^e livre des Rois a été écrit par moi, Nātān et Gād». Texte utilisé par Aug. Dillmann.

IV. Fol. 85 r°, le I^er livre des *Paralipomènes*; – fol. 96 r°, le II^e livre.

V. Fol. 112 r°, les *Proverbes* de Salomon. – Fol. 121 r°, l'*Ecclésiaste*. – Fol. 124 r°, la *Sagesse* de Salomon.

Ce dernier texte a été utilisé par Aug. Dillmann, *Vet. Test. Aeth.*, t. V, Berlin, 1894.

VI. Fol. 132 r°, le livre d'*Isaïe*.

La collection d'Abbadie n'a pas été utilisée par Joh. Bachmann dans ses *Klagelieder Jeremiae*, Halle, 1893.

VII. Fol. 151 r°, le livre de *Jérémie*; – fol. 176 r°, les Paralipomènes de *Jérémie*, livre de *Baruch*. Texte utilisé par Aug. Dillmann.

VIII. Fol. 180 r°, le livre d'*Ezéchiel*. A la fin, fol. 199 r°, explication des mots difficiles : ትጸ ፡ ዘመጋረጃ ፡ ሔላም ፡ ዘሕንጻት ፡ ዘመቅደስ ፡ etc.

IX. Fol. 200 r°, le livre de *Daniel*.

X. Fol. 207 v°, les *Petits Prophètes :* fol. 207 v°, Osée; – fol. 210 r°, Amos; – fol. 212 v°, Michée; – fol. 214 r°, Joël; – fol. 215 r°, Abdias; – fol. 215 v°, Jonas; – fol. 216 r°, Nahum; – fol. 217 r°, Habacuc; – fol. 217 v°, prière d'Habacuc le prophète; – fol. 217 v°, Sophonie; – fol. 218 v°, Aggée; – fol. 219 r°, Zacharie; – fol. 222 v°, Malachie.

La collection d'Abbadie n'a été utilisée ni par Joh. Bachmann dans l'édition du *Dodekapropheton æthiopicum*, Halle, 1893, qu'il venait d'entreprendre lorsqu'il mourut, ni par F. O. Kramer, *Die aethiopische Uebersetzung des Zacharias*, Leipzig, 1898.

XI. Fol. 224 r°, le livre de *Sirach*. Utilisé par Dillmann.

XII. Fol. 240 r°, les livres d'*Esdras :* fol. 240 r°, le Ier livre; – fol. 248 v°, le IIe livre (utilisés par Dillmann); – fol. 255 r°, le IIIe livre.

XIII. Fol. 266 r°, le livre de *Tobie;* – fol. 269 v°, le livre de *Judith*. Utilisés par Dillmann.

XIV. Fol. 275 v°, le livre d'*Esther*, qui finit au fol. 279 v°. Utilisé par Fr. M. Esteves Pereira, *Le livre d'Esther*, Paris, 1911 (*Patr. Or.*, t. IX, fasc. 1).

Fol. 280 v°, note ajoutée après coup, relative à la cession de dix champs, par l'église de Dādiyā : ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘዳዲያ ።

Fol. 179 v°, 199 v°, 239 v°, 280 r°, en blanc. – Fol. 1 r°, en haut : ዝመጽሐፍ ፡ ዘኮነ ፡ በመጒና ፡ ዮምሰ ፡ ዘአንጦንዮስ ፡ ዘአበዲያ ፡ ዘአጥረዮ ። « Ce livre était à Maguinā. Mais à présent il appartient à Antoine d'Abbadie, qui l'a acheté. »

Parchemin; 280 feuillets; 345 sur 390 millimètres; trois colonnes par page; 38 lignes par colonne; fin du xviie siècle. — [Abbadie, 35.]

12

I. Fol. 1 r°, le livre d'*Hénoch*. Voir n° 33.

II. Fol. 15 r°, le livre de *Job*. Utilisé par Pereira, *Le livre de Job*, Paris, 1905 [*Patr. Or.*, t. II, fasc. 5].

III. Fol. 26 r°, les *Proverbes* de Salomon; – fol. 33 r°, le ተግሣጸ ፡ ሰሎሞን ፡ *Avertissements* de Salomon (*Prov.*, xxv-xxxi); –

fol. 34 v°, l'*Ecclésiaste*; – fol. 39 r°, la *Sagesse* de Salomon (utilisé par Dillmann).

IV. Fol. 44 r°, le livre de *Sirach*. Utilisé par Dillmann; voir n° 11.

V. Fol. 61 r°, la *Vision d'Isaïe.*

VI. Fol. 80 r°, le livre de *Jérémie*; – fol. 101 v°, les *Paralipomènes de Jérémie*, ተረፈተ ፡ ነገር ፡ ዘባሮክ ። Utilisé par Dillmann; voir n° 11.

VII. Fol. 105 r°, le livre d'*Ezéchiel.*

VIII. Fol. 123 r°, le livre de *Daniel.*

IX. Fol. 141 r°, les livres d'*Esdras* : fol. 141 r°, le Ier livre; – fol. 150 v°, le IIe livre. Utilisé par Dillmann.

X. Fol. 157 v°, le livre d'*Esther*. Utilisé par Pereira; voir n° 11.

XI. Fol. 162 r°, les *Petits Prophètes* : fol. 162 r°, Osée; – fol. 164 v°, Amos; – fol. 166 v°, Michée; – fol. 168 v°, Joël; – fol. 169 v°, , Abdias; – fol. 170 r°, Jonas; – fol. 170 v°, Nahum; – fol. 171 v°, Habacuc; – fol. 172 v°, Sophonie; – fol. 173 r°, Aggée; – fol. 173 v°, Zacharie; – fol. 177 r°, Malachie (à la fin, ዘሚኪያስ ፡).

XII. Fol. 178 r°, les livres des *Machabées* : fol. 178 r°, le Ier livre; – fol. 191 r°, le IIe livre; – fol. 199 r°, le IIIe livre.

Texte non utilisé par Joseph Horowitz dans sa notice *Das aethiopische Macabäerbuch* (*Zeitschr. für Assyr.*, 1905, p. 194-223).

Fol. 79 v°, en blanc. – Fol. 13 r°, en marge, l'image d'un ange armé de l'épée. – Fol. 203 r°-v°, de grossiers dessins et quelques essais d'écriture. – Il y a une erreur dans la pagination : on passe de 130 à 141, omettant les numéros intermédiaires. – Fol. 1 v° : ዝንቱሰ ፡ ነቢያት ፡ ዘደብረ ፡ ዳጋ ፡ ዘሠረቆ ፡ ውጉዘ ፡ ለይኩን ። «Ce recueil des Prophètes appartient à Dabra Dāgā : maudit soit celui qui le volera !»

Ce colossal manuscrit est remarquable par le caractère très net de transition qu'offre son écriture.

Parchemin; 203 feuillets; 410 sur 500 millimètres; trois colonnes par page; 48-60 lignes par colonne; xve ou xvie siècle. — [Abbadie, 55.]

13

I. Fol. 1 r°, Hymne aux quatre animaux de l'Apocalypse, commençant par : ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምክሙ ፡ ዘተለዐለ ፡ ዕበዩ ።

II. Fol. 3 r°, le livre d'*Hénoch*. Voir n° 33.

III. Fol. 47 r°, les *Proverbes* de Salomon ; – fol. 63 v°, les *Avertissements* de Salomon ; – fol. 67 v°, la *Sagesse* de Salomon ; – fol. 81 v°, l'*Ecclésiaste*.

IV. Fol. 89 r°, le livre de *Job*.

V. Fol. 112 r°, les *Petits Prophètes* : fol. 112 r°, Osée ; – fol. 118 r°, Amos ; – fol. 123 r°, Michée ; – fol. 127 r°, Joël ; – fol. 129 r°, Abdias ; – fol. 130 r°, Jonas ; – fol. 131 v°, Nahum ; – fol. 133 r°, Habacuc ; – fol. 134 v°, Sophonie ; – fol. 136 v°, Aggée ; – fol. 138 r°, Zacharie ; – fol. 145 r°, Malachie.

VI. Fol. 148 r°, le livre de *Daniel*.

VII. Fol. 164 v°, le livre d'*Isaïe*.

Fol. 2 v° et 88 v°, en blanc. – Fol. 201, d'une autre main, extraits chronologiques de Georges, fils d'Amid. Commencement : በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ መሐሪ ፡ ወመስተሣህል ፡ ንዌጥን ፡ ጽሒፈ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘይነግር ፡ ኍልቈ ፡ ዓመታት ፡ ዘአስተጋብአ ፡ አብ ፡ ክቡር ፡ ወትሩፍ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወልደ ፡ አሚድ ። « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. Au nom du Seigneur clément et miséricordieux (الرحمان الرحيم), nous commençons le livre qui expose la chronologie, recueilli par le père honoré et parfait, Georges, fils d'Amid. » Après l'exposé des données chronologiques bibliques, romaines et chrétiennes, on a : እምኬልቄዶን ፡ እስከ ፡ ተንበላት ፡ ፮፻፵፱ዓመት ፡ ወኩሉ ፡ ድሙር ፡ ፷፻፴ወ፱ዓመት ፡ እምተንበላት ፡ እስከ ፡ ይኩኖ ፡ አምላክ ። « Du concile de Chalcédoine jusqu'aux Musulmans, 649 ans : en tout, 6,039 (!) ans, des Musulmans jusqu'à Yekuno Amlāk. » Suit la série des rois éthiopiens, jusqu'à Takla Hāymānot.

Fol. 202 v° : ዝመጽሐፍ ፡ ዘመዝሙራት ፡ ክርስቶስ ፡ ወብእሲቱ ፡ ምልእተ ፡ ጸጋ ፡ ወውሉዱ ፡ ፍስሐ ፡ ክርስቶስ ፡ ንባበ ፡ ክርስቶስ ፡ ሐዋ

ርያ ፡ ክርስቶስ ፡ ሰብስትያኖስ ፡ አምደ ፡ ሚካኤል ፡ ዘአጥረዮ ፡ በንዋዩ ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡ ለመድኃኒተ ፡ ነፍሱ ፡ ዘሰረቆ ፡ etc. «Ce livre appartient à Mazrā'eta Krestos, à sa femme Mele'eta Ṣagā, et à ses enfants, Fesḥa Krestos, Nebāba Krestos, Ḥawārya Krestos, Sebestyānos et Amda Mikā'ēl. Il l'a acheté de son argent, pour la rédemption de son âme. Quiconque le volera, etc.» – Ant. d'Abbadie avait acheté le livre du Fālāša abbā Aḥwān.

Au fol. 203 r°, on trouve une courte note historique faisant suite aux extraits du fol. 201 : ወእምድኅረዝ ፡ ወረደ ፡ ትግሬ ፡ ምስለ ፡ ራስ ፡ ሚካኤል ፡ ወነበረት ፡ ምድር ፡ ዘእንበለ ፡ ንጉሥ ፡ ፪አውራኀ ፡ ሱስንዮስ ፡ ነግሠ ፡ ፭አውራኀ ፡ ወእምድኅረዝ ፡ ኮነ ፡ ቀትል ፡ ምስለ ፡ ራስ ፡ ሚካኤል ፡ ወነበረት ፡ ምድር ፡ ዘእንበለ ፡ ንጉሥ ፡ ፬አውራኀ ፡ ወእምድኅረ ፡ ተመውአ ፡ ራስ ፡ ሚካኤል ፡ ተመይጠ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ወነበረ ፡ ዲበ ፡ መንበሩ ፡ ወነግሠ ፡ ወበዳግም ፡ ዓመት ፡ በዕለተ ፡ ትንሣኤ ፡ ተአኀዘ ፡ አጼ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ በእደ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ወንድ ፡ በወሰን ፡ ወተዴወወ ፡ ወሖረ ፡ በጌምድር ። «Ensuite, il descendit dans le Tigré avec le rās Mikā'ēl : le pays resta deux mois sans roi. Susenyos régna 5 mois; après, il y eut guerre avec le rās Mikā'ēl, et le pays resta quatre mois sans roi. Quand le rās Mikā'ēl fut vaincu, Takla Hāymānot revint, demeura sur le trône et régna. La 2ᵉ année, le jour de la Pentecôte, le aṣē Takla Hāymānot fut pris par les mains du dağ azmāč Wand Bawasan, fut fait prisonnier et alla dans le Béghemder.»

Au fol. 1 r°, en haut, on a ajouté cette note : ጉልቄ ፡ አክሲ ፡ ዘወፅአ ፡ በዘመነ ፡ ሉቃስ ፡ ማሞ[፡] ማ ፡ ከላዳን ፡ ጨ ፡ ዋ ፡ ቄስ ፡ እምድሆይ ። ቄስ ፡ እምድሆይ ፡ ፪ማ ፡ ከ፪ላ ፡ ጨ ፡ ዋ ፡ ማሞ ፡ ዘማርያም ፡ ፫ማ ፡ ከላ ፡ ጨ ፡ ዋ ፡ ማሞ ፤ ቤተ ፡ ክሶስ ፡ ማ ፡ //// ባ ፡ ዋ ፡ ማሞ ፤ ታዴዎስ ፡ ፪ማ ፡ ጨ ፡ ማ ፡ ከላ ፡ ዳ ፡ ዋ ፡ አማቱ ፤ ካሳ ፡ ማ ፡ ጨ ፡ ማ ፡ ከላ ፡ ዳ ፡ ዋ ፡ ወለተ ፡ ጽዮን ፤ አባ ፡ ወልዴ ፡ ላዳን ፡ ክስላትያ ፡ ዋ ፡ ቄስ ፡ እምድሆይ ፤ የገዛ ፡ ልጅ ፡ ማሞ ፡ ፪ማ ፡ ዋ ፡ አዋርያ ። እምደ ፡ ገብርኤል ፡ ፫ማ ፡ ከላ ፡ ዋ ፡ ቄስ ፡ እምድሐይ ፡ እትኔ ፡ ፫ማ[፡] ከላ ፡ ዋ ፡ በትሩ ፡ የውስጤ ፡ ማደሩ ፡ ፫ማ[፡] ከላ ፡ ዋ ፡ ማደሬ ፤ ነቢዩ ፡ ልዑል ፡ ፫ማ[፡] ከላ ፡ ዋ ፡ ቄርሎስ ፤ ኒቆላዎስ ፡ ፫ማ[፡] ከላ ፤ ዋ ፡ አዋርያ ፤ ካሳ ፡ ፮ማ ፡ ከላ ፡ /// ዋ ፡ እኅተ ፡ ጊዮርጊስ ፤ ዓርጋኔ ፡ ፫ማ ፡ ከላ ፤ የዘሜ ፡ ልጅ ፡ ፫ማ ፡ ከላ ፡ የቶስፋ ፡ አማቱ ፡ ፫ማ ፡ ከላ ፡ ኸ ፡ ዋ ፡

አዥሬሳ ፤ ናዝሬ ፡ ፬ላ ፡ ባ ፡ ላ ፡ ጤ ፡ ዋ ፡ አልዓዛር ፤ ልብኔ ፡ ፫ላ ፡ ባ ፡ ዋ ፡ አገው ፡ ገላውዴዎስ ፡ ፮ላ ፡ ክሰስትያ (ms. ክሰስትያ) ፤ ዋ ፡ ገላውዴዎስ ፤ አልዓዛርና ፡ ገላውዴዎስ ፡ ሸማ ፡ ዋ ፡ ጳጋ ፡ ዘአብ ፤ እምሰሎና ፡ (un quart de ligne en blanc) ልሳኔ ፡ ፲ወ፫ላ ፡ ክሰስትያ (ms. ክሰስትያ) ፡ ዳ ፡ ዋ ፡ ይስሐቅና ፡ ሆዲት ፤ ደቅሴ ፡ ማ ፡ ጤ ፡ ማ ፡ ጳበል ፤ ፬የምዳቋ ፡ ቈርበት ፡ ዋ ፡ እንጨት ፡ አደራ ፤ ባሮክ ፡ ማ ፡ ጤ ፤ ፬እምሴ ፡ ዋ ፡ አቤቶ ፡ ጕንዱ ፤ ፍሰ ፡ ፬ላ ፡ ዋ ፡ አውሰግንዮስ ፤ ሕዝቅያስ ፡ ማ ፡ ክላ ፡ ጤ ፡ ዋ ፡ ረዳ ፤ ኢዮስያስ ፡ ላ ፡ ክሰስትያ (ms. ክሰስትያ) ፡ ዋ ፡ (petit espace en blanc) አቤቶ ፡ ትምርቴ ፡ ማሮ ፤ ዋ ፡ ላዊሮስ ፤ ደቅሴ ፡ ፬እምሴ ፡ ዋ ፡ ደብሬና ፡ ቃናሽ ፡ አልፍዮስ ፤ ቃላቅ ፡ እልፍዮስ ፡ ፬ማድጋ ፡ ከ፬ላ ፡ ዋ ፡ ልጁ ፡ ሕ ፤ ቃናሽ ፡ እልፍዮስ ፡ እምሴ ፤ ዋ ፡ ደብሬ ፤ ማሚቶ ፡ ላዳን ፡ ክሰስትያ ፡ ጤ ፤ ዘሚካኤል ፡ ፬ላ ፡ ሽምብሬ ፤ ዋ ፡ ቀዱ ፡ ሚ ፤ ልብኔና ፡ ቅርንጫ ፡ ፬እምሴ ፡ ዋ ፡ ሕዝቅያስ ፤ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ፫እምሴ ፤ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ እምሴ ።. Il s'agit d'un état des contributions payées par les paysans pour le maintien d'une église, qui n'est pas nommée, mais qui était probablement dans le Dembia : des abréviations (ማ = ማድጋ; ላ = ላዳን; ክላ = ክላዳን; ጤ = ጤፍ; ዳ = ዳጕላ, etc.), qui ne sont pas toujours claires, rendent difficile l'interprétation de cette curieuse pièce de comptabilité.

Parchemin; 203 feuillets; 240 sur 271 millimètres; trois colonnes par page; 27 lignes par colonne; XVIII^e siècle. — [Abbadie, 30.]

14

I. Fol. 1 r°, le livre d'*Hénoch*; v. n° 33.

II. Fol. 23 r°, les *Petits Prophètes* : fol. 23 r°, Osée; – fol. 26 v°, Amos; – fol. 29 r°, Michée; – fol. 30 v°, Joël; – fol. 31 v°, Abdias; – fol. 32 v°, Jonas; – fol. 33 r°, Nahum; – fol. 33 v°, Habacuc; – fol. 34 v°, Sophonie; – fol. 35 r°, Aggée;– fol. 36 r°, Zacharie; – fol. 39 r°, Malachie.

III. Fol. 41 r°, le livre d'*Isaïe*.

IV. Fol. 62 r°, les *Proverbes* de Salomon; – fol. 70 r°, les *Avertissements* de Salomon; – fol. 72 v°, la *Sagesse* de Salomon; – fol. 80 v°, l'*Ecclésiaste* (መክብብ ፡, seulement le commencement).

V. Fol. 86 r°, le livre de *Daniel.*

VI. Fol. 94 r°, le livre de *Sirach.* Explicit au fol. 112 r° : ተፈጸመ ፡ በዝየ ፡ ጥበቢሁ ፡ ለኢያሱ ፡ ወልደ ፡ ሲራክ ፡ ዘተጽሕፈ ፡ በ፷፻ወ፱፻ወ፸ዓመት ። « Ici finit le livre de la Sagesse d'Iyāsu, fils de Sirach, qui a été écrit l'an 6970. » Cette date (1478 A. D.) doit être celle du manuscrit sur lequel le nôtre a été copié.

VII. Fol. 112 v°, le livre de *Job.*

VIII. Fol. 124 v°, le *Cantique des Cantiques.*

Fol. 42 v°, 85 en blanc.

Parchemin; 126 feuillets; 223 sur 246 millimètres; trois colonnes par page; 33-34 lignes par colonne; XIX° siècle. — [Abbadie, 16.]

15

I. Fol. 1 v°. Notes chronologiques : elles s'arrêtent au commencement des dates visant l'Éthiopie.

II. Fol. 2 r°, *Proverbes* de Salomon; – fol. 32 v°, les *Avertissements* de Salomon; – fol. 39 r°, l'*Ecclésiaste;* – fol. 51 r°, la *Sagesse* de Salomon.

III. Fol. 81 r°, le livre de *Daniel.*

Fol. 80 en blanc. – Les fol. 105 et 110 contiennent un fragment du Weddāsē Māryām, avec des notations musicales; – fol. 108, plain-chant, avec notations musicales; – fol. 107, charmes en amhariññā; – fol. 109 r° (2° colonne) et v°, prières.

A la fin de la première partie, on trouve cette note : ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘካህነ ፡ ወንጌል ፡ ዘአጥረዮ ፡ በንዋዩ ፡ እምነ ፡ ወርቂት ፡ ኃይሉ ፡ መድኑ ፡ መምሕሬ ፡ ወልደ ፡ ኢየሱስ ፡ ገላ ፡ ውሉ ፡ ደብተራ ፡ ኃይለ ፡ ኪሩብ ፡ በዘመነ ፡ ሉቃስ ፡ አበቅቴ ፡ ፫ ። መጥቅዕ ፡ ፳፯ ፡ አመ፬ ፡ ለጥቅምት ፡ ሌሊቱ ፡ ፡ ፰ ፡ ጥንትዮን ፡ ፭ ። « Ce livre appartient à Kāhna Wangēl, qui l'a acheté avec son argent de Warqit Ḫāylu. Ses garants ont été Mamḥerē, Walda Iyasus, Gala(wdēwos) fi(ls du) dabtarā Ḫāyla Kirub; temps de Luc, épacte 3, nombre d'or 27, le 4 de ṭeqemt, nuit 8, plinthion 5. »

Parchemin; 111 feuillets, en deux parties. — Première partie : fol. 2-79; 140 sur 165 millimètres; deux colonnes par page; 19 lignes par colonne;

XIX[e] siècle. — Deuxième partie : fol. 81-106; 150 sur 165 millimètres; deux colonnes par page; 19 lignes par colonne; XVII[e] ou XVIII[e] siècle.

Les fol. 105, 107, 108, 110 sont des petites pages d'une autre écriture ajoutées plus tard. — [Abbadie, 149.]

16

I. Les livres de Salomon : fol. 4 r°, *Proverbes;* – fol. 33 v°, *Avertissements;* – fol. 40 r°, *Ecclésiaste;* – fol. 53 r°, *Sagesse.*

II. Fol. 84 r°, d'une autre écriture, le *Cantique des Cantiques.*

Fol. 3 v°, en blanc. – Les fol. 1, 2, 3 r°, 82 et 83 sont occupés par des textes ajoutés par d'autres copistes.

Fol. 1 r°, Prières, qui commencent par la formule initiale caractéristique des écrits du roi Zar'a Yā'qob : **በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ በቅድስት ፡ ሥላሴ ፡ እንዘ ፡ አአምን ፡ እክሕደከ ፡ ሰይጣን ፡** etc. «Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. En croyant dans la Sainte Trinité, je te rejette, ô Satan, etc.» – Prière commençant par : **ንእኵተከ ፡ እግዚኦ ፡ ንሴብሐከ ፡ ንባርከከ ፡ እግዚኦ ፡** «Nous te célébrons, ô Seigneur! nous te louons, nous te bénissons, ô Seigneur!» – Le *Pater noster.*

Fol. 1 v°, Hymne à la Vierge : **በሰላመ ፡ ገብርኤል ፡ መልአክ ፡ እግዝእትየ ፡ ማርያም ፡ ሰላም ፡ ለኪ ፡ ድንግልት ፡ በኅሊናኪ ።** «Par le salut de l'ange Gabriel, ô Madone, Marie, salut à toi, vierge dans la pensée.»

Fol. 2 r°, d'une autre écriture, un mawaddes de Ṭebaba Krestos :

ለአይ ፡ ትውልድ ፡ እምትውልዱ ፡ ትውልድ ።
ወለማእዜ ፡ ዘመን ፡ እምአዝማን ፡ እሃዱ ።
ማርያም ፡ ለአብ ፡ ታቦተ ፡ ዋህድ ፡ ወልዱ ።
ኪያኪ ፡ መድሃኒተ ፡ እንዘ ፡ የሐስሱ ፡ ነቢያት ፡ እዱ ።
በእለ ፡ ተሰዱ ፡ እምሀገር ፡ ሐገረ ፡ ይብጽሖሙ ፡ ዘኢለመዱ ።
መከራ ፡ ነደ ፡ እሳት ፡ በነበልባሉ ፡ ወነዱ ።
እስከኒ ፡ እውእዮሙ ፡ ወበልእሙ ፡ ሐበ ፡ ከመ ፡ እጸው ፡ ተእለዱ ።
ኪያኪሰ ፡ ታቦተ ፡ መድሃኒቶሙ ፡ ዘከሀዱ ።
ሀማሞ[፡] ለርእሰሙ ፡ በርእሰሙ ፡ ፈቀዱ ።

«Pour combien de générations, parmi le nombre des générations, — et pour combien de temps, parmi les temps, *en sera-t-il ainsi?* — Ô Marie, tabernacle du Fils unique du Père, — pendant que les prophètes, qui étaient ses gens, te cherchaient, toi, le salut, — il y en eut qui furent chassés de pays en pays, jusqu'à arriver où ils n'étaient pas habitués; — jusqu'à ce que l'épreuve du feu ardent, avec sa flamme et sa chaleur, — les brûlât et les consumât là où ils avaient été massés comme du bois. — Mais ceux qui t'ont reniée, ô tabernacle de leur salut, — ont cherché eux-mêmes leurs propres tribulations.»

Fol. 2 v°, la prière magique publiée dans ma *Langue des Kemant*, p. 7, note (v. 10, lire ሚጌማ ፡ au lieu de ሜጌማ ፡). Fol. 3 r°, invocation à la Trinité; écriture grossière.

Fol. 82 r°, prière à la Vierge, comme au fol. 1 v°, et le Credo (ጸሎተ ፡ ሃይማኖት ፡ ነአምን ፡ በአሐዱ ፡ አምላክ ፡). – Fol. 83 r°, prière commençant par : እሰግድ ፡ ለመንግሥተ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ «Je me prosterne au royaume du Père et du Fils et du Saint-Esprit»; – hymne à la Vierge : ሰላም ፡ ለኪ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ሎዛ(?) ፡ ቤተ ፡ ያዕቆብ ፡ «Salut à toi, église, lozā, maison de Jacob.»

Parchemin; 92 feuillets; 140 sur 160 millimètres; deux colonnes par page; 19-20 lignes par colonne; XIX^e siècle. — [Abbadie, 202.]

17

I. Fol. 1 r°, notice sur la patrie et l'origine des Prophètes. – Fol. 4 r° : ዝውእቱ ፡ ነገር ፡ ዘተርጐመ ፡ አባ ፡ ዲዮናስዮስ ፡ ቅዱስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘብሔረ ፡ ምሥራቅ ፡ ፲ወ፪ሐዋርያት ፡ እም፲ወ፪ነገደ ፡ እስራኤል ፡ እሙንቱ ፡ «Ceci est le discours traduit par Denys, le saint métropolite d'Orient. Les douze apôtres sont issus des douze tribus d'Israël, etc.»

Comp. Perruchon, *Zeitschr. für Assyr.*, 1898, p. 403.

II. Fol. 5 r°, première partie du Mamher Tas'ilya, sorte de commentaire biblique; voir n° 60; – fol. 5 r°, sur la Genèse; fol. 13 r°, sur l'Exode.

IMPRIMERIE NATIONALE.

III. Fol. 16 r°, la *Vision d'Isaïe.*

IV. Fol. 88 r°, les *Petits Prophètes* : fol. 88 r°, Osée; – fol. 96 v°, Amos; – fol. 104 r°, Michée; – fol. 109 r°, Joël; – fol. 112 v°, Abdias; – fol. 113 v°, Jonas; – fol. 116 r°, Nahum; – fol. 118 r°, Habacuc; – fol. 120 v°, Sophonias; – fol. 123 v°, Aggée; – fol. 125 v°, Zacharie; – fol. 136 v°, Malachie.

V. Fol. 141 r°, le livre de *Jérémie*; – fol. 228 v°, les *Lamentations de Jérémie*; – fol. 233 v°, l'*Epître de Jérémie*; – fol. 234 v°, les *Paralipomènes de Jérémie*, ትሬፋት(!) ፡ ነገር ፡ ዘባሮክ.

Fol. 87 v° et fol. 140 v°, en blanc. — A la fin du livre d'Isaïe, on trouve cette note : ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘተጽሕፈ ፡ በ፸፻ወ፻፵ ወ፩ ፡ ዓመት ፡ ምሕረት ፡ ወበሠረቀ ፡ ሌሊት ፡ ፰ ፡ ወመዋዕልትኒ ፡ ፳ ። «Ce livre a été écrit l'an 7141 de la Miséricorde (= 1749 A. D.), commencement de la nuit 8, du jour 20.» — Les prophètes commencent avec la formule arabe : በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ መሐሪ ፡ ወመስተሣህል ፡ «Par le Seigneur clément et miséricordieux.»

Parchemin; 243 feuillets; 200 sur 220 millimètres; deux colonnes par page; 20-22 lignes par colonne; XVIII^e siècle. — [Abbadie, 195.]

18

I. Fol. 1 r°, le livre de *Tobie*. – A la fin, fol. 12 r° : ዝመጽሐፍ ፡ ዘጽ(?)ላ[፡] መስቀል ። ዘሰረቆ ፡ etc. «Ce livre appartient à Ṣelā Masqal. Qui le volera etc.»

II. Fol. 13 r°, le livre de *Daniel*.

Parchemin; 41 feuillets; 125 sur 145 millimètres; deux colonnes par page; 19-23 lignes par colonne; XIX^e siècle. — [Abbadie, 205.]

19

Psaumes, cantiques et prières.

I. Les *Psaumes* : fol. 14 r°-18 v°, 20 r°-25 r°, 26 r°-31 r°, 32 r°-38 v°, 40 r°-45 r°, 46 r°-50 v°, 52 r°-57 v°, 59 r°-66 v°,

68 r°-73 v°, 75 r°-78 v°, 80 r°-88 v°, 90 r°-101 r°, 102 r°-111 r°.

II. Les *Cantiques* de l'Ancien et du Nouveau Testament : fol. 111 v°, 1er cantique de Moïse (Ex., xv, 1-19); – fol. 112 r°, 2e cantique de Moïse (Deut., xxxii, 1-21); – fol. 113 v°, 3e cantique de Moïse (Deut., xxxii, 22-43); – fol. 115 r°, cantique d'Anne, mère de Samuel (I Rois, ii, 1-10); – fol. 115 v°, d'Ézéchias (Is., xxxviii, 10-20); – fol. 116 r°, de Manassès; – fol. 116 v°, de Jonas (Jonas, ii, 2-10); – fol. 117 r°, de Daniel (Dan., iii, 26-45); – fol. 117 v°, des Trois Enfants (Dan., iii, 52-56); – fol. 119 r°, prière d'Habacuc (Hab., iii, 2-19); – fol. 120 r°, d'Isaïe (Is., xxvi, 9-20); – fol. 120 v°, de Marie (Luc, i, 47-55); – fol. 120 v°, de Zacharie (Luc, i, 68-79); – fol. 121 r°, de Siméon (Luc, ii, 29-32).

Fol. 122 r°, le *Cantique des Cantiques.*

III. Fol. 128 r°, les prières des Heures. Voir n° 84.

IV. Fol. 157 r°, le Weddāsē Māryām « Louanges de Marie » : **ውዳሴ ፡ በሰንበተ ፡ ክርስቲያን ፡ ተሰመይኪ ፡ ፍቅርተ ፡ አቡርክት ፡ እምእንስት ።**. Il va jusqu'au fol. 159 r°, et continue fol. 161 r°–168 r°, où commence le Weddāsē du lundi, qui s'arrête après quelques lignes pour reprendre fol. 169 r°; – fol. 169 v°, Weddāsē du mardi; – fol. 170 r°, du mercredi; – fol. 173 v°, du vendredi; – fol. 174 v°, du samedi. – Fol. 175 r°, encore Weddasē du lundi (**ውዳሴ ፡ በሰኑይ ፡ ፈቀደ ፡ እምላክ ፡ ወሠምረ ፡ ንኡስ ፡ በዐቅ ፡ ከመ ፡ ያገምሮ ፡** etc.); – fol. 175 v°, du mardi; – fol. 176 v°, du mercredi; – fol. 177 v°, du jeudi; – fol. 178 v°, du vendredi; – fol. 180 r°, du samedi (**በቀዳሚት ፡ ሰንበት ፡**). Voir n° 111.

V. Fol. 181 v°, autres prières : fol. 181 v°, pour les malades; – fol. 182 r°, pour les voyageurs (**በእንተ ፡ እለ ፡ ይነግዱ ፡**); – fol. 182 r°, pour les pluies (**በእንተ ፡ ዝኖመት** [*sic*] **፡**); – fol. 182 v°, pour les fruits des champs (**በእንተ ፡ ፍሬ ፡ ምድር ፡**); – fol. 183 r°, pour les eaux courantes (**በእንተ ፡ ማያተ ፡ አፍላግ ፡**); – fol. 183 r°, pour le roi; – fol. 183 v°, pour ceux qui donnent des offrandes; – fol. 184 r°, pour les néophytes; – fol. 184 v°, pour la communauté chrétienne; – fol. 185 r°, pour notre

métropolite; – fol. 185 v°, pour la paix; – fol. 186 r°, autres prières et extraits.

VI. Fol. 191 r°, le Credo; – fol. 191 v°, computs de calendrier et notes chronologiques, qui finissent avec la liste des rois d'Éthiopie, que j'ai publiée sous l'indication *Da*, et qui va jusqu'au roi Ba'eda Maryām.

Fol. 194 v° : **ተፈጸመት ፡ ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ በ፶፩ ፡ ዓመተ ፡ ምሕረት ፡ በመዋዕለ ፡ መንግሥቱ ፡ ለብእደ ፡ ማርያም ፡ ንጉሥ ፡ ወዘአጽሐፋ ፡ ብሌን ፡ ሰገድ ፡ አቃጼን ፡ ሰሩዌ**(!) **፡ ትኩኖ ፡ መርሐ ፡ ለመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ምስለ ፡ ውሉዱ ፡ ወብእሲቱ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ወአሜን ፡ ለይኩን ። ለዘጸሐፎ ፡ ወለዘ ፡ አጽሐፎ ፡ ወለዘ ፡ ሰምዐ ፡ ቃላቲሁ ፡ ይምሐሮሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ለዓ' ፡ ዓ' ፡ አሜን ።** «Ce livre a été fini l'an 51 de la Miséricorde, pendant les jours du règne du roi Be'eda Māryām (forme tigraï pour Ba'eda Māryām) : celui qui l'a fait écrire est Belēn Sagad, gouverneur (aqāṣen) du Sarāwē, afin qu'il le conduise au royaume des cieux avec ses enfants et sa femme, pour toujours; amen et amen; ainsi soit-il! Que le Seigneur dans le royaume des cieux ait pitié de celui qui l'a écrit, de celui qui l'a fait écrire, et de ceux qui écouteront ses paroles, pour toujours, amen!» La première date semble inexacte; mais on ne pourrait avoir aucun doute au sujet de l'indication du roi régnant à l'époque de cette copie, Ba'eda Māryām (26 août 1468-8 novembre 1478). Sur Belēn Sagad, voir *Gli Atti di abbā Yonās*, Rome, 1903, p. 10-11, et le chapitre dédié aux Adkémé Melga dans mes *Note su popolazioni dell' Etiopia*. Le copiste semble avoir été un certain Tensā'ē Krestos (p. ex., fol. 128 r°), dont le nom alterne avec celui de Belēn Sagad dans le Livre des Heures : il devait être de Dabra Bizan, ou de Dabra Māryām de Quaḥayn, ou de Dabra Māryām des Daqq Itā'es, en tout cas d'un couvent de l'Érythrée.

Ce volume est un des plus précieux de la collection d'Abbadie à cause des figures qu'il contient, savoir : fol. 4 v°, croix latine formée d'arabesques; – fol. 5 r°, l'Annonciation; – fol. 5 v°, la Nativité de Jésus-Christ et l'arrivée des Mages; – fol. 6 r°, Jésus adoré par les Mages; – fol. 7 r°, le baptême de Jésus-Christ; –

fol. 7 v°, les gens de la noce buvant du vin; – fol. 8 r°, Marie, les Apôtres et Jésus-Christ qui bénit le vin; – fol. 8 v°-9 r°, en un seul tableau, l'entrée triomphale de Jésus-Christ à Jérusalem; – fol. 10 r°, le lavement des pieds; – fol. 10 v°, Jésus-Christ lié et traîné par une corde; – fol. 11 r°, le crucifiement; – fol. 12 r°, Jésus-Christ qui tire Adam et Ève des enfers; – fol. 12 v°, l'Ascension; – fol. 13 v°, David jouant de la lyre; – fol. 19 v°, les SS. Pierre et Paul; – fol. 25 v°, les SS. André et Philippe; – fol. 31 v°, SS. Barthélemy et Thomas; – fol. 39 v°, SS. Matthieu et Thadée; – fol. 45 v°, SS. Jacques et Jean; – fol. 51 v°, SS. Mathias et Marc; – fol. 58 v°, SS. Nathaniel et Jacques d'Alphée; – fol. 67 v°, saint Georges avec un captif; – fol. 74 v°, Théodore tuant le dragon; – fol. 79 v°, SS. Antoine et Macaire; – fol. 89 v°, portrait de Belēn Sagad, fils de Bagadā Ṣyon et gouverneur (aqanṣan) du Sarāwē; – fol. 101 v°, Schénouti (Sinodā) et Besoy; – fol. 111 v°, Moïse recevant les tables de la loi; – fol. 121 v°, Salomon; – fol. 127 v°, Constantin, roi de Rome; – fol. 156 v°, apparition de Jésus à Jean l'Evangéliste; – fol. 160 v°, Marie donnant une fleur à Jésus; – fol. 168 v°, portrait de Marie. – Aux fol. 14 r° et 157 r°, on trouve des motifs d'ornementation très intéressants et typiques de l'art éthiopien. – Fol. 195-196, arabesques.

Les fol. 3 v°, 4 r°, 6 v°, 9 v°, 11 v°, 13 r°, 19 r°, 39 r°, 51 r°, 58 r°, 67 r°, 74 r°, 79 r°, 89 r°, 156 r°, 160 r°, en blanc. – Fol. 1 v°-3 r°, une liste de commémoraisons de saints, ajoutée plus tard; elle s'arrête au 8 de magābit.

J'ai déjà parlé de l'écriture et des figures de ce manuscrit dans l'introduction.

Parchemin; 196 feuillets; 210 sur 300 millimètres; 33-34 lignes par page; xv siècle. — [Abbadie, 105.]

20

I. Fol. 1 r°, les *Psaumes*.

II. Fol. 98 v°, *Cantiques* de l'Ancien et du Nouveau Testament:

– fol. 98 v°, premier cantique de Moïse; – fol. 99 v°, le deuxième cantique de Moïse; – fol. 101 r°, le troisième cantique de Moïse; – fol. 102 r°, le cantique d'Anne; – fol. 103 r°, d'Ézéchias; – fol. 103 v°, de Manassès; – fol. 104 r°, de Jonas; – fol. 104 v°, de Daniel; – fol. 105 v°, le cantique des Trois Enfants; – fol. 105 v°, d'Ananie; – fol. 107 r°, d'Habacuc; – fol. 108 r°, d'Isaïe; – fol. 108 v°, de la sainte Vierge; – fol. 109 r°, de Zacharie; – fol. 109 r°, de Siméon; – fol. 109 v°, le *Cantique des Cantiques*, qui finit au fol. 114 v°.

III. Fol. 115 v°, Wēddāsē Māryām, Office de la Vierge, qui va jusqu'au fol. 128 v°. Voir n° 19 IV.

Fol. 105 r°, en blanc. Au fol. 128 r°, on a ajouté cette note : ከአስገዴ ፡ ፭፻፵፱ለሸለቃ ፡ ሸቴ ፡ ፫፻፺፭ለአዕበዮ ፡ አራ ፡ ፬፻፸፩ለገብራይ ፡ እድአቀይት ፡ ፬፻፹፫ለአሰላፊ ፡ ወልደ ፡ ሚካኤል ፡ ፫፻፺፮ለወድ[፡] ሸለቃ ፡ ፍሥሐ ፡ ፫፻፷፪ለተስፋይ ፡ ግባ ፡ ደግ ፡ ፬፻ለወድ[፡] ሸለቃ[፡] ፍሥሐ ፡ ገብረ ፡ ሚካኤል ። «Du *district* d'Asgadē : *on payera* 549 (*unités*, probablement coupes de coton, employées dans le payement des impôts) au šalaqa Šettē; 395 à A'ebayo; Arā (?) 471 à Gabrāy; Ad Aqayt 483 à l'asallāfi Walda Mikā'el, 396 au fils du šalaqā Fesseḥa, 362 à Tasfāy; Gebā Dag (?), 400 au fils du šalaqā Fesseḥa, Gabra Mikā'ēl.» Asallāfi pour Asāllāfi, ወድ ፡ etc., sont des formes tigraï.

Fol. 129 r°. Une note sur la propriété foncière d'une église (rim), du temps du roi Takla Giyorgis : አበ (!) ፡ ገብረ ፡ ማርያም ፡ የወንደባሪ ፡ ልጅ ፡ አገሩ ፡ አምባሴል ፡ ግሼን ፡ ጉልቱ ፡ አስፋ ፡ ገዚ ፡ የናቱ ፡ ቤት ፡ አገሩዋ ፡ ዎጫሊ ፡ መላቼ ፡ አባቱዋን ፡ አቶ ፡ ሞቲ ፡ እርሰዋን ፡ መንን ፡ ወንደሞዋ (!) ፡ አዲሉ ። «Abbā Gabra Māryām, fils de Wandabāri : le pays d'origine est Gešēn, d'Ambāsēl, et le pays *que sa famille cultive à titre de fief* est Asfā Gazi; le pays de la famille de sa mère est Malāčē, de Wocāli; le père de sa *mère* est l'ato Moti. Elle est Manan : son frère est Adilu.» D'Abbadie a ajouté de sa main : «C'est le nom de celui qui me l'a donné (le manuscrit); à la guerre on le nommait Bitul.»

Parchemin; 129 feuillets; 123 sur 198 millimètres; 26 lignes par page; XVIIIe siècle. — [Abbadie, 3.]

21

I. Fol. 1 r°-95 v°, les *Psaumes*.

II. Fol. 95 v°, les *Cantiques* de l'Ancien et du Nouveau Testament. Voir les numéros précédents. Le volume semble usé par la fumée et l'humidité.

Parchemin; 101 feuillets; 145 sur 160 millimètres; 24 lignes par page; XIX° siècle. — [Abbadie, 241.]

22

Explication amharique des psaumes et des cantiques.

P. 1, les Psaumes; – p. 403, le 1er cantique de Moïse; – p. 406, le 2° cantique de Moïse; – p. 411, le 3° cantique de Moïse; – p. 417, cantique d'Anne; – p. 420, d'Ézéchias; – p. 422, de Manassé; – p. 425, de Jonas; – p. 426, de Daniel; – p. 430, des Trois Enfants; – p. 437, prière d'Habacuc; – p. 442, prière d'Isaïe; – p. 444, cantique de Marie; – p. 445, de Zacharie et de Siméon; – p. 448-471, le Cantique des Cantiques.

Dans cet ouvrage, chaque verset en langue éthiopienne est suivi de son explication ou de sa paraphrase en amharique : d'Abbadie remarque que cette dernière langue s'y présente dans les formes du Dembia ou du Béghemder. Le but de l'ouvrage est évidemment didactique; mais il est impossible que ce manuscrit, qui est vraiment superbe, et de grand luxe, ait été employé dans des écoles; il a dû être écrit pour la cour royale.

A titre de spécimen de la langue et du caractère de l'ouvrage, je donne ici le commencement de l'explication amharique du Cantique des Cantiques, fol. 223 r° :

እግዚአብሔርና ፡ እስራኤል ፡ የተመሰጋገኑበት ፡ መጽሐፍ ፡ ይኸ ፡ ነው ። ወትሮ ፡ በሚናገርበት ፡ አፉ ፡ ይናገረኛል ። የምግባርሽም ፡ ሽታ ፡ ከሽታ ፡ ኹሉ ፡ ሽታ ፡ ይሻላል ፡ ሲል ፡ ይናገረኛል ። ሽቱስ ፡ አምልክትኽ ፡ ነው ፡ እንጂ ፡ በኔ ፡ ያደረበኝ ። ስለዜኹ ፡ ነገር ፡ ከአምል

ክትኽ ፡ ድንግል ፡ የነበሩ ፡ ረዓብ ፡ ሩት ፡ ወደዱኽ ። ኳላኽንም ፡ ተከ
ተሉ ፡ እንደእስራኤል ፡ እምልክትኽን ፡ ይዘው ። እኛም ፡ እስራኤል ፡
የኽንኒ ፡ በረድኤትኽ ፡ ኃይል ፡ እንሮጻለን ። ቀድሞ ፡ ከግብጽ ፡ ባወጻ
ኽን ፡ ጊዜ ፡ እግዚአብሔር ፡ ደብተራ ፡ አሰርቶ ፡ ምሥዋዕት ፡ እንደሠ
ዋለት ፡ አገባልኝ ። ዛሬ ፡ በቤተ ፡ መቅደስ ፡ ኽነን ፡ በአንተ ፡ ረድኤት ፡
ደስ ፡ ይለናል ። ኹለቱ ፡ ጽላትኽን ፡ ከወይን ፡ እንወደው ፡ ዘንድ ፡
ይገባናል ። እንችንም ፡ መውደድ ፡ ግን ፡ ነው ። ጠቍሬ ፡ አለኹ ፡
ቀድሞ ፡ በሕግ ፡ ከብር ፡ ሳለኹ ። ከከነዓን ፡ ልጃች ፡ እምር ፡ የነበር ፡
ዛሬ ፡ ግን ፡ በኀዘን ፡ ነጽቼ ፡ የነበር ። መጥቍሬም ፡ እንደ ፡ ዘላን ፡ ጎገ ፡
ኽነ ፡ እንደሰሎሞን ፡ ድንኳን ፡ በትፍሥሕት ። በኀዘን ፡ ጠቍሬ ፡ አለ
ኹና ፡ አትዩኝ ። ይኽ ፡ መጥቍሬ ፡ ግን ፡ የእግዚአብሔር ፡ ረድኤት ፡
ባያየኝ ፡ ነው ። እስራኤል ፡ ሕጌን ፡ ቢያፈርሱ ፡ ካህናት ፡ ነቢያት ፡ ለኔ ፡
ብሎ ፡ ተጸሉዋቸው ። ሕግ ፡ ለጠጠበቅ ፡ ካህናት ፡ አስቀመጡኝ ። እኔ ፡
ግን ፡ ሕግን ፡ አልጠበቅኹም ።

Parchemin; 236 feuillets qui ont été paginés; 385 sur 440 millimètres. Une seule colonne de 24 lignes : les lettres sont d'une grandeur et d'une régularité exceptionnelles; XVIIIe siècle. — [Abbadie, 41.]

23

Première partie :

I. Fol. 1 r°, *Évangile* de Jean.

II. Fol. 38 r°, prières des *Heures* : fol. 38 r°, prières de Prime (manque le premier feuillet); – fol. 44 v°, prières de Tierce, Sexte et None; – fol. 54 v°, prières du soir : ጸሎት ፡ ሰርክ ። Voir n° 84.

Fol. 58 r°, prières et hymnes : fol. 59 v° : ጸሎት ፡ በንቅዋም ። ; – fol. 80 v°, prière ረስየኒ ፡ እግዚኦ ፡ ድልዋኒ ፡ ንከሥት ፡ አፉዬ ፡ ከመ ፡ ንሰብሕከ (!) ፡ በልብ ፡ ንጹሕ ፡ ወበልሳን ፡ ዘኢያረምም ፡ እንዘ ፡ ንብል ፤ ሰብሐት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በአርያም ። ; – fol. 90 v°, autre : እግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ኢ" ፡ ክ" ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ልዑል ፡ ዲበ ፡ ኵሉ ፡ ኀይለ ፡ ቅዱሳን ፡ etc.; – fol. 92 r°, autre : ሰውር ፡ እምላ ዕሌኒ ፡ ከበደ ፡ ኀጣውኢነ ፡ እግዚኦ ፡ ኩን ፡ ደምሳሴ ፡ ወሰዳዴ ።

III. Fol. 95 r°, Office du dimanche : ውዳሴ ፡ ሰንበተ ፡ ክርስቲ ያን ።

IV. Fol. 97 v°, computs de calendrier.

Deuxième partie :

V. Fol. 103 r°, «Explication de Jésus», Fekkārē Iyasus; voir n° 48 I.

Fol. 37 r°, en blanc; – fol. 37 v°, image grossière de saint Antoine.

On a ajouté, sur des pages qui avaient été laissées en blanc, plusieurs documents : fol. 36 v°, généalogies; – fol. 101 v°, computs chronologiques et liste royale d'Éthiopie, depuis les Zāguāy (*sic*) jusqu'à Takla Hāymānot, deux ans après Iyāsu; – fol. 102 v°, autre liste royale; – fol. 103 v°, note qui établit que ce manuscrit fut acheté par abbā Amlākāwi.

Voici les listes généalogiques du fol. 36 v°; elles se réfèrent à une grande famille qu'on pourra sans doute identifier plus tard :

በነገረ ፡ ልደትነ ፡ ወቍርጸት ፡ ዳውጃሆሙ ፡ ወይዘሮ ፡ ትኩብት ፡ ወለደ ፡ አርኬ ፡ ነገደ ፡ ኢየሱስ ፡ ወማርያም ፡ ክብሬ ፡ ፫አኃው ፡ አርኪ (!) ፡ ቢወልድ ፡ ማሙች ፡ ወማሙች ፡ ብትወልድ ፡ ቤሌለዋ ፡ ወሌለዋ (!) ፡ ብትወልድ ፡ ዳጅአማቸ (!) ፡ ኤሎስ ፡ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ ኤሎስ ፡ ወለዱ ፡ እሜት (!) ፡ ደበርዋ ፡ ወ[እ]መቤት ፡ ደበርዋ ፡ ወለዳ ፡ አቤቶ ፡ ኤሎስ ። ነገደ ፡ ኢየሱስ ፡ ቤወልድ (!) ፡ ትገዛኘ (!) ፡ ወለዶ ፡ ትገዛኝ ፡ ወለዶ ፡ ብትወልድ ፡ ተክለ ፡ ክርስቶስ ። ወተክለ ፡ ክርስቶስ ፡ ቤ ፡ ሐደረ ፡ ማርያም ፡ ወሐደረ ፡ ማርያም ፡ ወለደት ፡ ዜና ፡ ገብርኤል ።

በስሜ ፡ ልደትነ ፡ ዳግመ ፡ ድል ፡ ሰገድ ፡ ቢወልድ ፡ ሐደሮ ፡ ወለቶ ፡ ማርያም ፡ ብትወልድ ፡ ወልደ ፡ ክርስቶስ ፡ ወሐደ ፡ ረ (*sic*) ፡ ማርያም ፡ ወለዱ ፡ ዜና ፡ ገብርኤል ።

በአጕት ፡ ልደትነ ። ባሰልዮስ ፡ ቢወልድ ፡ ራስ ፡ ዓምዱ ፡ ራስ ፡ ዓምዱ ፡ ቢወልድ ፡ ዘወልደ ፡ ማርያም ፡ ወዋዕምቱ ፡ ማርያም ፡ ፪አኃው ፡ ወዋዕት (!) ፡ ማርያም ፡ ወለደት ፡ ርግበ ፡ ሰላሴ ፡ ወለደት ፡ ሐደረ ፡ ማርያም ፡ ወሐደረ ፡ ማርያም ፡ ወለደት ፡ ዜና ፡ ገብርኤል ።

በኩቴባ ፡ ል. . . (le reste manque).

«Au sujet de notre naissance. . . le prince Tekkubet engendra Arkē, Nagada Iyasus et Māryām Kebrā, trois frères. Arkē eut pour fille Māmmuč. Māmmuč eut pour fille Bēlēlawā. Bēlēlawā eut pour fils le dağ azmāč Ēlos. Le dağ azmāč Ēlos eut pour fille emmabēt Dabarwā. Emmabēt Dabarwā eut pour fils

l'abēto Ēlos. — Nagada Iyasus eut pour fille Tegazāñ Walatto. Tegazāñ Walatto eut pour fils Takla Krestos. Takla Krestos eut pour fille Ḥadara Māryām. Ḥadara Māryām eut pour fils Zēnā Gabre'ēl.

«Notre famille originaire du Semē. Encore, Del Sagad eut pour fils Ḥadaro. [Celui-ci eut pour fille Walatta Māryām.] Walatta Māryām eut pour fils Walda Krestos. [Celui-ci et] Ḥadara Māryām eurent pour fils Zēnā Gabre'ēl.

«Notre famille originaire de l'Aguat (Angot?). Bāselyos eut pour fils rās ʿAmdu. Rās ʿAmdu eut pour fils Za-Walda Māryām et Ṭeʿemta Māryām, deux frères. Ṭeʿemta Māryām eut pour fille Regba Sellāsē. [Celle-ci] eut pour fille Ḥadara Māryām, et Ḥadara Māryām eut pour fils Zēnā Gabre'ēl.

«Dans Katibā ...» (le reste manque).

La liste royale au fol. 102 v° est ma liste D. Elle commence ainsi : ጸሐፍኒ ፡ ዘንተ ፡ ጥዑመ ፡ ንባብ ፡ ወሠናይ ፡ መዝገብ ፡ በሤጥ ፡ ዘኢይትረ ከብ ። ዘከመ ፡ ነግሡ ፡ ሀገረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ እምዘርአ ፡ ዳዊት ፡ ንጉሥ ። ዳዊት ፡ ንጉሥ ፡ ወለደ ፡ ለሰሎሞን ፡ ንጉሥ ። ወሰሎሞን ፡ ወለደ ፡ ለእብኒ ፡ ሐኪም ፡ ወአንገሦ ፡ በብሔረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወሰመዮ ፡ ስሞ ፡ ሰሎሞን ። ወነግሠ ፡ በአክሱም ። ወሰመይዎ ፡ ስሞ ፡ ብእሲ ፡ አንገበ ። ወእምድኅሬሁ ፡ እለ ፡ ነግሡ ፡ በኢትዮጵያ ፡ በሀገረ ፡ አክሱም ፡ እስማቲሆሙ ፡ ከመዝ ። «Nous écrivons ce livre agréable, ce beau trésor, qu'on ne pourrait trouver à prix d'argent : comment des gens issus de la race de Davit, le roi, ont régné en Éthiopie. Davit, le roi, engendra Salomon, le roi. Salomon engendra Ebna Ḥakim, le fit régner dans le pays d'Éthiopie, et le nomma Salomon. Il régna en Aksoum, et on le nomme Be'esi Angabo. Voici les noms de ceux qui régnèrent après lui en Éthiopie, dans la ville d'Aksoum.» Les variantes à la liste, telle que je l'ai établie, sont les suivantes : 2ᵉ roi, Sābabasyu; 10ᵉ, Ṣewāʿ; 13ᵉ, Bahās; 14ᵉ, Sewādā; 15ᵉ, Baḥaynā; 16ᵉ, Kal'aso; 18ᵉ, Sēfēlyā; 20ᵉ, Bawāwāl; 21ᵉ, Bāwris; 24ᵉ, Nālku; entre le 28ᵉ et le 29ᵉ, on a ajouté Germā Asfar; 29ᵉ, Sarʿādo; 33ᵉ, Senna Asged; 34ᵉ, Ṣyon Ḥegez; 35ᵉ, Mal'ak Genāḥ; 36ᵉ, Sayfa Ar'ad; les 40ᵉ, 41ᵉ et 42ᵉ ont été omis; 43ᵉ, Arʿādā; 44ᵉ, Sal'abā; 45ᵉ, Al'adimi; 47ᵉ, Kālēb; 50ᵉ, Bazagār; 51ᵉ, Asreḥ; 52ᵉ, Zan Sagad; 53ᵉ, Ader'az; 55ᵉ, Kay-

zaz; 56°, Māsyā; 58°, Germā Asfarē; 59°, Argāz; 61°, Bayāz; 62°, omis; 63°, Ḥezba Nāñ; 64°, Degnāzen.

Parchemin; 110 feuillets; 180 sur 235 millimètres; Deux parties : la première comprend les fol. 1-101; deux colonnes par page; 29-30 lignes par colonnes; XVᵉ siècle. Deuxième partie : fol. 103-110; deux colonnes par page; 23 lignes par colonne; XVᵉ siècle. — [Abbadie, 111.]

24

Les Évangiles.

Fol. 3 r°, concordances (ሰንጠረጅ ፡).

Fol. 7 r°, colonne de préambule aux Évangiles.

Fol. 8 r°, introduction aux Évangiles (መቅድመ ፡ ወንጌል ፡).

Fol. 12 r°, les Évangiles; chacun est suivi d'une courte notice sur l'évangéliste : fol. 12 r°, Matthieu; – fol. 58 r°, Marc; – fol. 84 r°, Luc; – fol. 131 r°, Jean.

Fol. 1, 2, 7 v°, 57 v°, en blanc. — Propriétaire : Za-Walda Māryām; copiste : Yoḥannes.

Parchemin; 166 feuillets; 241 sur 276 millimètres; deux colonnes par page; fol. 3-6, 38-39 lignes par colonne; fol. 8-11, 35 lignes; le reste, 21 lignes; XVIIIᵉ siècle. — [Abbadie, 2.]

25

I. Les *Évangiles*.

Fol. 1 r°, introduction aux Évangiles (መቅድመ ፡ ወንጌል ፡); – fol. 9 v°, dissertation sur l'harmonie des quatre Evangiles (ግጸዌ ፡ ሥርዓት ፡ በእንተ ፡ ኅብረት ፡ ቃላት ፡ ዘአርባዕቱ ፡ ወንጌላት ።); – fol. 9 v°, note sur le Seigneur, les évangélistes, etc.; – fol. 11 r°, concordances (ሰንጠረጅ ፡).

Fol. 18 r°, évangile de Matthieu; – fol. 66 v°, note sur Matthieu; – fol. 67 v°, index de son évangile; – fol. 68 r°, évangile de Marc, suivi par une note semblable au fol. 95 r°; – fol. 96 r°, évangile de Luc; – fol. 144 v°, note sur Jean; – fol. 147 r°, évangile de Jean.

II. Fol. 186 r°, documents sur la fondation du sanctuaire de

la Trinité (መቅደሰ ፡ ሥላሴ ፡ ቅዱስ ፡) à Nārgā. (Texte non utilisé par Ign. Guidi; voir n° 199.)

Fol. 8, 10 v°, 17, 146 en blanc.

Parchemin; 186 feuillets; 178 sur 193 millimètres; deux colonnes par page; fol. 1-17, 28 lignes par colonne, le reste 20 lignes; fin du XVII° ou première partie du XVIII° siècle. — [Abbadie, 47.]

26

Évangiles.

Fol. 3 r°, Matthieu; – fol. 27 r°, Marc; – fol. 36 r°, Luc; – fol. 53 r°, Jean.

Figures : fol. 1 v°, saint Michel; – fol. 2 v°, saint Matthieu; – fol. 26 r°, l'archange Gabriel révélant l'évangile à Marc; – fol. 26 v°, saint Marc; – fol. 34 v°, Gabriel révélant l'évangile à Luc; – fol. 35 v°, saint Luc; – fol. 51 v°, Gabriel révélant l'évangile à Jean; – fol. 52 v°, saint Jean.

Fol. 50 v°, noms magiques du Seigneur; – fol. 51 r°, dans une écriture grossière, texte pieux, qui continue fol. 52 r°; – Autre inachevé au fol. 72 r°-v°.

Fol. 35 r°, en blanc; – fol. 2 r°, note qui établit que ce manuscrit a été cédé par l'alaqā Fanta à M. d'Abbadie, à Gondar, en 1845.

Parchemin; 72 feuillets; 80 sur 75 millimètres; deux colonnes par page; jusqu'à 30 lignes par colonne; écriture presque illisible à cause de sa petitesse; XIX° siècle. — [Abbadie, 82.]

27

Évangiles.

Fol. 3 r°, Matthieu; – fol. 33 r°, Marc; – fol. 51 r°, Luc; – fol. 84 r°, Jean. – On y a ajouté quelques notes.

Au fol. 1 v°-2 r°, on trouve ce texte que je donne en transcription, et dont la fin seulement est en ge'ez : «(fol. 1 v°)

aridān nām ebšāʾe angus kʰān ušāb belhumut gā bānyut at kʰān niy fāwiy mārāf duwuwu ēn gāʿe bākrān mārasʾi ēn gādāk māduru bādāḥ nāk mārāf šubiy anub radiy kʰān itebāʾe nām hiy gān bikā hiy bān oǧʾēn dāʾe rāzdiy māyef nān ēmfu kān niy aʾe dāʾ run nān awul im ib rādiy hun ēn guāʾ dān kuwu awl ēn niy aʾe dāʿ un (fol. 2 r°) *in dān aʾe ēwo ēm bāʿ rān dān aʾe kʰan aʾe biy rās mus alā nāmān aʾe wul haʾ biy bāt huʿu kʰan bakrestos iyasus bānšoš.* C'est fini le *Pater noster* en copte. »

Fol. 83 v°, en blanc; – fol. 32 v°, notes théologiques; – fol. 111 r°, quelques rudes dessins; – fol. 111 v°, notes sur les Évangiles.

Parchemin; 111 feuillets; 85 sur 85 millimètres; trois colonnes par page; 25 lignes par colonne; XIXᵉ siècle. — [Abbadie, 95.]

28

I. *Évangiles :* fol. 1 r°, Matthieu; – fol. 29 r°, Marc; – fol. 49 v°, Luc; – fol. 77 r°, Jean.

II. Fol. 99 r°, prières du matin : **ኪዳን ፡ ዘነግሀ**. – Fol. 102 r° 103 r°, ajouté : **ወጽንዕ ፡ ዘመንግሥተ ፡ ሰማይ ፡ ወኃይለ ፡ ኔፈሳት**(!) **፡ ክረምት ፡ ወዓውሎ ፡ መዐት ፡ እንዘ ፡ ይርዕድ ፡** . . .

Parchemin; 103 feuillets; 75 sur 75 millimètres; deux colonnes par page; 26-28 lignes par colonne; XIXᵉ siècle. — [Abbadie, 112.]

29

Évangiles.

Fol. 1 r°, Matthieu; – fol. 31 r°, Marc; – fol. 55 r°, Luc; – fol. 86 r°, Jean.

Fol. 30 v°, 85 v°, 108-111 en blanc. Ce que d'Abbadie remarque sur deux feuillets déchirés n'a aucune importance.

Parchemin; 111 feuillets; 87 sur 87 millimètres; deux colonnes, 28-32 lignes par colonne; XIX siècle. — [Abbadie, 173.]

30

Épîtres de Paul; *Actes des Apôtres; Apocalypse.*

I. Fol. 1 r°, Motifs de l'épître aux Romains (ምክንያት ፡ ጽሒፎቱስ ፡ ለጳውሎስ ፡ ሐዋርያ ፡ መጽሐፈ ፡ መልእክት ፡ ኀበ ፡ ሰብአ ፡ ሮሜ ፡ ከመ ፡ በእንተ ፡ ተናፍቆ ፡ ወጋዕዝ ፡ etc.). — *Épîtres* de saint Paul : fol. 4 r°, aux Romains; — fol. 20 r°, Ire aux Corinthiens; — fol. 36 r°, IIe aux Corinthiens; — fol. 45 v°, aux Galates; — fol. 51 r°, aux Éphésiens; — fol. 55 r°, aux Philippiens; — fol. 61 v°, aux Colossiens; — fol. 64 v°, Ire aux Thessaloniciens; — fol. 66 v°, IIe aux Thessaloniciens; — fol. 70 r°, Ire à Timothée; — fol. 73 r°, IIe à Timothée; — fol. 74 v°, à Titus; — fol. 75 r°, aux Hébreux; — fol. 87 r°, motifs de la IIe ép. aux Corinthiens; — fol. 87 v°, de l'ép. aux Galates. Ces motifs continuent après les Actes des Apôtres : fol. 125 v°-126 r°, pour l'ép. aux Thessaloniciens; — fol. 126 v°, pour celles à Timothée; — fol. 127 r°, à son disciple (Titus); — fol. 127, à Philémon et aux Hébreux; — et après l'Apocalypse : fol. 150 r°, pour «l'ép. aux sept églises» (ce texte est inachevé), et fol. 151 r°, pour une autre non spécifiée.

II. Fol. 88 r°, les *Actes des Apôtres.*

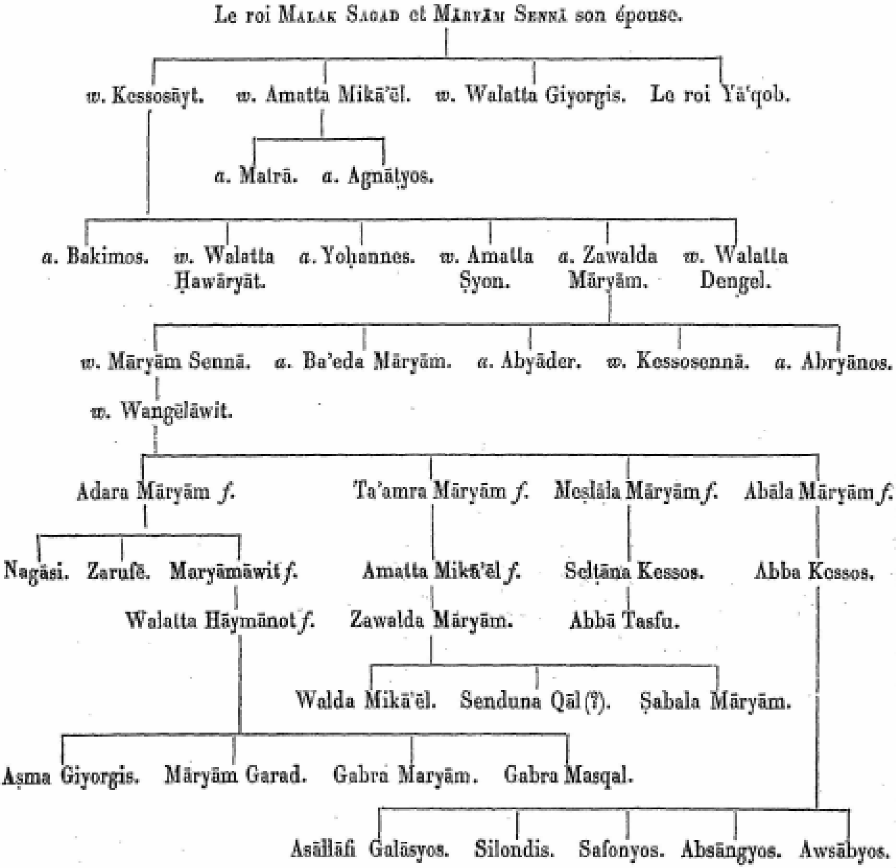
III. Fol. 128 r°, l'*Apocalypse.*

L'âge du manuscrit est établi par l'explicit des Actes, fol. 125 r° : ተፈጸመ ፡ በዘመኑ ፡ ማርቆስ ፡ ወንጌላዊ ፡ በ፸፻በ፩፻ወ፶ዓመት ፡ ምሕረት ፡ እመ ፡ ከነ ፡ መጥቅዕ ፡ ፭ወዐበቅቴኒ ፡ ፳ወ፭ወጥንትዮን ፡ ፬እመ ፡ ፳ወረቡዑ ፡ ለወርኃ ፡ መስከረም ፡ ሠርቀ ፡ መዓልት ፡ ወሠርቀ ፡ ሌሊት ፡ ፳ ። «Fini au temps de Marc l'évangéliste, l'an 7150 de la Miséricorde (= 1658 A. D.), nombre d'or 5, épacte 25, plinthion 4, le 24 du mois de maskarram, commencement du jour et de la nuit 20.» — Le nom du premier propriétaire a été lavé, pour éluder la malédiction lancée contre celui qui le gratterait; et on a ajouté au fol. 149 v°, après l'Apocalypse, cette note, qui semble du XVIIIe siècle : ዝመጽሐፍ ፡ ዘገብረ ፡ አብ ፡ ዘአጥረዮ ፡ በንዋዩ ፡ ዘሰረቆ ፡ ወዘፈሐቆ ፡ በሥልጣኑ ፡ ጴጥሮስ ፡ ወጳውሎስ ፡ ውጉዘ ፡ ለይኩን ። «Ce livre appartient à Gabra Ab, qui l'a acheté de son argent. Maudit soit celui qui le volera ou le grattera, par la puissance de Pierre et de Paul !»

Au fol. 3 r°, on a ajouté une hymne, commençant par : ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ምስለ ፡ ስመ ፡ ልዑል ፡ ዘተሳተፈ ። ወልደ ፡ ያሬድ (!) ፡ ሔኖክ ፡ በከመ ፡ ጸሐፈ ። «Salut au souvenir de ton nom, associé avec le nom du Très-Haut, — comme a écrit Hénoch fils de Iared.» Voir n° 110. — Fol. 3 v°, une malédiction contre les voleurs du manuscrit, et une autre hymne commençant par : መንዳበ (!) ፡ ሚካኤል ፡ እቅልል ፡ እምላዕየሴየ (!) ፡ ዕፀበ ፡ ከመ ፡ ትምዓደኒ ፡, inachevée.

Au fol. 151 v°, note plus intéressante, ajoutée postérieurement et d'une écriture rude, sur la postérité de Wangēlāwit, arrière-petite-nièce du roi Malak Sagad : ትልቁ ፡ ትውልድ ፡ እጼ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ ቢወልድ ፡ ኢቴጌ ፡ ማርያም ፡ ስና ፡ አግብቶ ፡ ወይዘሮ ፡ ክሰላይትን ፡ ወይዘሮ ፡ እመቶ ፡ ሚካኤልን ፡ ወይዘሮ ፡ ወለቶ ፡ ጊዮርጊስን ፡ እጼ ፡ ያዕቆብን ፡ ወይዘሮ ፡ ክሰላይት ፡ ቢወልዱ ፡ ወለቶ ፡ ሐዋርያትን ፡ አቤቶ ፡ ዮሐንስን ፡ አውይዘሮ (!) ፡ እመቶ ፡ ጽዮንን ፡ አቤቶ ፡ ዘወልድ (!) ፡ ማርያምን ፡ ወይዘሮ ፡ ወለቶ ፡ ድንግልን ፡ አቤቶ ፡ ዘወልደ (!) ፡ ማርያም ፡ ቢወልዱ ፡ ወይዘሮ ፡ ማርያም ፡ ስና ፡ አቤቶ ፡ በእደ ፡ ማርያምን ፡ አቤቶ ፡ አብያድርን ፡ ወይዘሮ ፡ ክሰስናን ፡ አቤቶ ፡ አብርያኖስን ፡ ወይዘሮ ፡ ማርያም ፡ ስና ፡ ቢወልዱ ፡ ወይዛ (!) ፡ ወንጌላዊትን ፡ ወይዘሮ ፡ ወንጌላዊት ፡ በትወላድ (!) ፡ ብትወልድ ፡ አደረ ፡ ማርያምን ፡ ቃምረ ፡ ማርያምን ፡ ምጽላለ ፡ ማርያምን ፡ አባለ ፡ ማርያምን ፡ አደረ ፡ ማርያም ፡ ብትወልድ ፡ ነጋሢን ፡ ዘሩፌን ፡ ማርያማዊትን ፡ ማርያማዊት ፡ ወለቶ ፡ ሃይማኖትን ፡ ወለቶ ፡ ሃይማኖት ፡ ብትወልድ ፡ አጽመ ፡ ጊዮርጊስን ፡ ወማርያም ፡ ገረ[ድ]ን ፡ ገብረ ፡ ማርያምን ፡ ገብረ ፡ መስቀልን ፡ (fol. 152 r°) ተአምረ ፡ ማርያም ፡ ብትወልድ ፡ እመቶ ፡ ሚካኤልን ፡ እመቶ ፡ ሚካኤል ፡ ዘወልደ ፡ ማርያምን ፡ ዘወልደ ፡ ማርያም ፡ ቢወልድ ፡ ወልደ ፡ ሚካኤልን ፡ ስንዱን ፡ ቃልን ፡ ጸበለ ፡ ማርያምን ፡ አባለ ፡ ማርያም ፡ ብትወልድ ፡ አበክሰስን ፡ አበክሰስ ፡ ቢወልድ ፡ እሳላፌ ፡ ገላስዮስን ፡ ሲሎንዲስን ፡ ሰፎንዮስን ፡ አብሳንግዮስን ፡ አውሳብዮስን ፡ ምጽላለ ፡ ማርያም ፡ ብትወልድ ፡ ሥልጣን ፡ ክሰስን ፡ ሥልጣንክሰስ ፡ አባ ፡ ተስፋን ፡ ወይዘሮ ፡ እመቶ ፡ ሚካኤል ፡ ቢወልድ ፡ አቤቶ ፡ መጥራን ፡ አቤቶ ፡ አግናጥዮስን ። Au lieu de transcrire cette généalogie, je donne ci-contre un tableau qui en est tiré, en indiquant par *a.* et *w.* les princes (abēto) et les princesses (wayzaro), et par *f.* les autres femmes.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE TIRÉ DU MS. D'ABBADIE 119, FOL. 151 V°.



Parchemin; 152 feuillets; 165 sur 190 millimètres; deux colonnes par page; 22-24 lignes par colonne; XVIIe siècle. — [Abbadie, 119.]

31

Epîtres; Actes des Apôtres; Apocalypse.

I. *Epîtres* de saint Paul, chacune précédée des raisons pour lesquelles elle a été écrite : fol. 1 r°, Rom.; – fol. 21 r°, I Cor.; –

fol. 41 v°, II Cor.; – fol. 55 v°, Gal.; – fol. 62 r°, Éph.; – fol. 69 r°, Philipp.; – fol. 73 v°, Coloss.; – fol. 78 r°, I Thess.; – fol. 82 v°, II Thess.; – fol. 85 v°, I Tim.; – fol. 90 v°, Tim.; – fol. 94 r°, Tit.; – fol. 96 r°, Philém.; – fol. 97 r°, Hébr.; – fol. 114 v°, en blanc.

II. Les *Épîtres catholiques* : fol. 115 r°, I Pierre; – fol. 119 v°, II Pierre; – fol. 122 v°, I Jean; – fol. 127 r°, II Jean; – fol. 127 v°, III Jean; – fol. 128 r°, Jacques; – fol. 132 v°, Jude.

III. Fol. 134 r°, *Apocalypse* de Jean. – Explicit, fol. 155 r° : **ተጽሕፈ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፈ ፡ አቡ ፡ ቀለምሲስ ። ወተርጐሞ ፡ እምዓረብ ፡ ለግብጥ ። ወእምግብጥ ፡ ለግዕዝ ፡ በእ[ደ] ፡ ዕንባቆም ፡ ምስኪን ፡ መምህ[ር] ፡ ዘደብረ ፡ ሊባኖስ ። በረከተ ፡ ጸሎቱ ፡ ለቅዱስ ፡ ዮሐንስ ፡** etc. « Ce livre de l'Apocalypse vient d'être écrit. Il (on ne dit pas qui) l'a traduit de l'arabe en copte, et du copte en ge'ez, par la main de 'Enbāqom, le pauvre, abbé de Dabra Libānos. Que la bénédiction de la prière de saint Jean, etc. » – Fol. 155 v°, en blanc.

IV. Fol. 156 r°, *Actes des Apôtres*, finissant au fol. 206 v°.

Parchemin; 207 feuillets; 210 sur 220 millimètres; deux colonnes par page; 20 lignes par colonne; XVIII^e siècle. — [Abbadie, 164.]

32

Épîtres; Actes des Apôtres; Apocalypse.

I. *Épîtres* de saint Paul : fol. 2 r°, Rom.; – fol. 17 r°, I Cor., – fol. 31 v°, II Cor.; – fol. 41 r°, Gal.; – fol. 45 v°, Éphés.; – fol. 50 r°, Philipp.; – fol. 53 r°, Coloss.; – fol. 56 v°, I Thess.; – fol. 59 v°, II Thess.; – fol. 61 r°, I Tim.; – fol. 64 v°, II Tim.; – fol. 67 v°. Tite; – fol. 69 r°, Philém.; – fol. 70 r°, Hébr.

II. *Actes des Apôtres*, fol. 81 r°.

III. *Épîtres catholiques* : fol. 118 r°, I Pierre; – fol. 122 r°, II Pierre; – fol. 125 r°, I Jean; – fol. 129 v°, II Jean; – fol. 130 r°, III Jean; – fol. 130 v°, Jacques; – fol. 133 v°, Jude.

IV. *Apocalypse*, fol. 135 r°. — A la fin, on trouve la note sur la version de l'ouvrage, fol. 152 v° : **ወተተርጐመ ፡ እምአረብ ፡ ለቅብጥ ፡ ወእምቅብጥ ፡ ለግዕዝ ፡ በእደ ፡ ዕንባቆም ፡ ምስኪን ፡ ወመ**

IMPRIMERIE NATIONALE.

ምሁር ፡ ዘደብረ ፡ ሊባኖስ ። «(Ce livre) a été traduit de l'arabe en copte et du copte en ge'ez par la main de 'Enbāqom, pauvre et abbé de Dabra Libānos.»

Au fol. 1 r°, on a écrit cette lettre, d'une écriture rude : ኀበ ፡ አቡነ ፡ ያዕቆብ ፡ ሮማዊ ፡ ብእሲሁ ፡ ዘርቱዕ ፡ በሃይማኖቱ ፡ ወሠናይ ፡ በምግባሩ ፡ ትብጻሕ ፡ መልእክተ ፡ ክንፉ ፡ ለምንት ፡ ከመዝ ፡ ትገብር ፡ ዘኢይደሉ ፡ ለአብ ፡ አኰኑ (!) ፡ ከመ ፡ አብ ፡ አንተ ፡ ወንሕነ ፡ ከመ ፡ ውሉድ ፡ በፍርሃት ፡ ወበረአድ ፡ እንዘ ፡ ሀለውነ ፡ ዳእሙ ፡ ገሥጸነ ፡ በዘይደሉ ፡ ለነ ። «Que la lettre de Kenfu arrive à notre père Jacob Romain (*Mgr de Jacobis?*), homme à la foi orthodoxe et aux bonnes actions. Pourquoi agis-tu ainsi, d'une façon qui ne convient pas à un père? Est-ce que tu n'es pas comme le père et nous comme les enfants, pendant que nous restons tout craintifs et tremblants? Au contraire, corrige-nous en ce qu'il nous faut!»

Parchemin; 152 feuillets; 194 sur 235 millimètres; 24 lignes par page; XVIIIe siècle ou commencement du XIXe. — [Abbadie, 9.]

B. — APOCRYPHES ET PSEUDÉPIGRAPHES.

33

Fol. 1 r°, *Hénoch.*

De la nombreuse littérature concernant ce livre, je rappellerai seulement : CHARLES, *The Ethiopic version of the book of Henoch,* Oxford, 1906; H. APPEL, *Die Composition des aethiopischen Henochbuches,* Gütersloh, 1906; F. MARTIN, *Le livre d'Hénoch, traduit,* Paris, 1906.

Parchemin; 75 feuillets; 175 sur 220 millimètres; deux colonnes par page; 22 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 99.]

34

P. 1, le *Pasteur d'Hermas.*

Texte publié par A. D'ABBADIE, *Hermae Pastor,* Leipzig, 1860; voir A. DILLMANN, *Bem. z. dem äthiop. Pastor Hermae, Z. D. M. G.,* 1860, XIV, p. 111-125; et G. D. SCHODDE, *Hërmā Nabī,* Leipzig, 1876.

P. 91, règles de Pachôme.

Texte suivi par A. Dillmann, *Chrestom. aeth.*, p. 57-69; voir aussi R. Basset, *Règles attribuées à saint Pakhôme* (*Les Apocryphes éthiopiens*, VIII), Paris, 1896.

P. 103, les *Actes d'Abakerazun*, publiés par moi-même (*C. S. C. O.*, *Script. aeth.*, s. II, t. XXIV), Rome, 1910.

P. 90, 102, en blanc.

Papier; 162 pages; 210 sur 170 millimètres; 26 lignes par colonne; xixe siècle. Le premier texte a été copié à Gual'ā (Agāmē) sur un original de Gundagundē; les autres ont probablement la même origine. — [Abbadie, 174.]

35

I. Fol. 1 r°, *Sirach;* texte non utilisé par A. Dillmann.

II. Fol. 64 r°, *Rituel* pour la purification : ቀኖና ፡ ዘአንበሩ ፡ አበው ፡ መምህራነ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ በአንተ ፡ ዘከሀደ ፡ ሃይማኖቶ ፡ አው ፡ ዘአርከሰ ፡ ሥጋሁ ፡ ምስለ ፡ ዘኢማእምንት ። እመኒ ፡ ተባዕት ፡ አው ፡ አንስት ።

III. Fol. 69 r°, le *Livre des Philosophes* (መጽሐፈ ፡ ፈላስፋ ።) Voir n° 213.

IV. Fol. 149 r° : « Au nom du Seigneur puissant! nous allons commencer les dix questions posées par le premier Zabyun : on y trouvera l'explication de la Trinité et de l'Unité. » Ant. d'Abbadie en donne ce résumé : I, sur l'Unité et la Trinité; II, sur le Fils de Dieu et son crucifiement; III, sur les prières convenables aux croyants; IV, sur la transformation du pain et du vin en chair et en sang du Christ; V, sur le jeûne qui convient aux croyants et sur le reste; VI, sur les aumônes; VII, sur la rédemption d'Adam par le Christ, à l'exclusion de Satan et de son armée; VIII, pourquoi le Fils de Dieu séjourna dans le sein, naquit, et se soumit à d'autres actes de faiblesse; IX, explication des termes « mon Père, votre Père, mon Dieu, votre Dieu »; X, pourquoi Satan et Adam furent créés.

V. Fol. 169 r°, profession de foi de Jacques Baradée. Comp. C. H. Cornill, *Das Glaubenbekanntniss des Jacob Baradaeus in äth. Übers.*, *Z. D. M. G.*, XXX, p. 417-466.

VI. Fol. 180 r°, Temherta hāymānot, traité de doctrine chrétienne commençant par : ትምህርተ ፡ ሃይማኖት ፡ ርትዕት ፡ ወፍኖት ፡ እምላከ ፡ ጽይሕት ፡ ዘጼሕዋ ፡ ሐዋርያት ፡ ወተለወዋ ፡ ሊቃውንት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ርቱዓን ፡ ሃይማኖት ፡ ትብል ፡ ከመዝ ፡ ንእምን ፡ ወንትአመን ፡ በልብ ፡ ወበቃል ፡ etc.

VII. Fol. 193 r°, Ya-hāymānot amlāllas, autre traité théologique, en amhariñña : ሃይማኖት ፡ ለሚየክስ (!) ፡ የሃይማኖት ፡ እምላለስ ፡ እንዴኸ ፡ ነው ። «Pour celui qui accuse la foi, voici la réponse de la foi.»

VIII. Fol. 213 v°, Fekkārē Iyasus, voir n° 48.

Fol. 68 v°, en blanc.

Parchemin; 218 feuillets; 200 sur 180 millimètres; deux colonnes par page; 19 lignes par colonne; XVIII° siècle. — [Abbadie, 122.]

36

I. Fol. 2 r°, Ṣalota Musē, *Prière de Moïse*. Commencement : ንነግረከሙ ፡ እኃውየ ፡ መግረሬ ፡ ፀር ፡ ወመድኅኒ ፡ ሙሴ ፡ እምእደ ፡ ፈርዖን ፡ ዘወሀበ ፡ ሙሴ ። Prière magique en quatre parties (fol. 2 r°, 28 v°, 31 r°, 44 v°), à l'aide de laquelle Moïse vainquit ses ennemis. Vingt figures accompagnent le récit : fol. 3 v°, 4 r°, 5 r°-v°, 7 v°, 8 r°, 9 v°, 11 r°, 12 v°, 17 v°, 28 r°, 36 v°, 37 r°, 38 v°, 40 r°, 41 r°, 43 r°, 44 r°, 48 v°, 49 r°. Ce texte montre des rapports avec le n° 39, II. La rédaction primitive était peut-être d'origine falāšā.

Explicit : fol. 49 r° : «Voici, moi, leur serviteur, Giyorgis, j'ai écrit pour eux *ce livre*, afin que mes maîtres trouvent la santé du corps et le salut de l'âme, par la prière de Moïse.»

II. Fol. 50 r°, l'hymne Ṭabiba ṭabibān, voir DILLMANN, *Chrest. aeth.*, p. 108-131, où ce manuscrit n'a pas été utilisé. L'explicit, qui par erreur finit au fol. 1 v°, confirme que Giyorgis a été le copiste.

Fol. 49 v., en blanc.

Parchemin; 90 feuillets; 82 sur 136 millimètres; 12 lignes par page; XVII° siècle. — [Abbadie, 115.]

37

I. Fol. 1 r°, Herqāl, Harāqal, ou Sargis, apologie du christianisme, sous forme de discussion entre ce Jacobite et ses anciens coreligionaires; texte provenant d'un original grec, mais traduit de l'arabe, probablement sous le règne de Zar'a Yā'qob, qui écrivit lui-même des traités polémiques contre les Juifs. Édité par S. Grébaut, *Sargis d'Aberga (controverse judéo-chrétienne), première assemblée*, Paris, 1909 (*Patr. Or.*, t. III, fasc. 4) : voir aussi Nau, *Rev. de l'Or. chr.*, 1910, p. 325-327.

II. Fol. 78 r°, Maṣḥafa kidān, Testament de N.-S. Jésus-Christ. C'est le *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, publié en syriaque par Rahmani, Mayence, 1899, mais traduit de l'arabe (M. Dib a montré qu'une version arabe a été faite sur le syriaque, *Rev. de l'Or. chr.*, 1905, p. 418-423) au xiv^{e} siècle, probablement à l'époque du métropolite Salāmā, ou au début du xv^{e}; on trouve déjà des allusions à cet ouvrage dans les écrits du roi Zar'a Yā'qob.

III. Fol. 113, Kidān za'egzi'ena Iyasus Krestos «Testament de N.-S. Jésus-Christ», autre texte sous forme de dialogue entre les apôtres et le Seigneur, qui leur donne des explications et fait des recommandations. Cf. L. Guerrier, *Un Testament de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ en Galilée* (*Rev. Or. chr.*, 1907, p. 1-8). Traduit, sans doute, de l'arabe, vraisemblablement avec le texte précédent.

IV. Fol. 131 r° : ዳግም ፡ ምጽአቱ ፡ ለክርስቶስ ፡ ወትንሣኤ ፡ ሙታን ። «Deuxième avènement du Christ et résurrection des morts.» Révélations apocryphes du Christ à Pierre, qui les rapporta à Clément. Texte publié par S. Grébaut, *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine* (*Rev. Or. chr.*, 1907, p. 140-145; 1910, 198-214, 307-323, 424-439).

V. Fol. 146 v° : ነገረ ፡ ምሥጢር ፡ . . . በእንተ ፡ ኵነኔ ፡ ኃጥኣን ። «Discours du mystère . . . sur le jugement des pécheurs.» Révélations apocryphes du Christ à Pierre, enseignements de celui-ci à Clément, etc. Texte publié par S. Grébaut, *op. cit.*, 1907,

p. 146-151, 284-297, 380-392; 1908, p. 166-180, 314-320.

Manuscrit de la bibliothèque de Dāgā : fol. 1, en haut : ዝመጽሐፍ ፡ ዘዳጋ ፡ ለመከነ ፡ እስጢፋኖስ ፡ ዘሰረቆ ፡ etc.

Parchemin; 157 feuillets; 265 sur 330 millimètres; deux parties : première écriture, fol. 1-77; deux colonnes par page; 21-24 lignes par colonne; deuxième écriture : fol. 78-157; deux colonnes par page; 26-28 lignes par colonne; fin du XVe ou commencement du XVIe siècle. — [Abbadie, 51.]

38

Le Qalēmenṭos, ou livre apocryphe de S. Clément, traduit de l'arabe dans le XIVe ou le XVe siècle. Fol. 1 r°, instructions de S. Pierre à Clément, son disciple; et récit de la création, etc.; – fol. 68 v°, prodiges et miracles révélés par le Seigneur à S. Pierre; – fol. 120 r°, « discours tenu par Pierre, chef des apôtres, à Clément, son disciple (talmidu), c'est-à-dire son auxiliaire (rade'e); il lui enseigna tout ce qui arrivera dans les cieux et sur la terre à propos de la miséricorde pour les fils des hommes ». – Fol. 160 r°, règlement de l'église, donné par le Seigneur à Pierre; – fol. 167 v°, sur la verge avec laquelle le Christ battit le diable, et qui était la verge de Moïse; – fol. 186 r°, la vision de Simon bar Jonas (ሣልስ ፡ ነገር ፡ ወቅእዛዝ ፡ ዘበእንተ ፡ ንስሐ ፡ ለእለ ፡ ገብኡ ፡ ፍካሬ ፡ ራእይ ፡ ሣልስ ፡ ነገር ፡ ዘርእየ ፡ ጴጥሮስ ፡ ወልደ ፡ ዮና ፡ ዘምስለ ፡ ጸጋ ፡ etc.).

Explicit, fol. 206 r° : ወተፈጸመ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፈ ፡ ቀሌምንጦስ ፡ በ፲ወ፱ዓመተ ፡ ምሕረት ። በመዋዕለ ፡ ኢዮስያስ ፡ ንጉሥ ፡ (A. D. 1755-1768) ወአባ ፡ ይስሐቅ ፡ ጳጳስ ። ወስብሐት ፡ ለ (v°) እግዚአብሔር ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። ጸሐፍኩ ፡ አነ ፡ ኀጥእ ፡ ወአባሲ ፡ ዳዊት ። ወአጽሐፈኒ ፡ አባ ፡ ወግሬስ ፡ አቃቤ ፡ ቤተ ፡ መዛግብት ፡ ዘቅዱስ ፡ ቂርቆስ ። እንዘ ፡ መምህር ፡ ታዕካ ፡ ክርስቶስ ። ኅቡረ ፡ ይምሀሮሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ በጸሎቱ ፡ ለቀሌምንጦስ ፡ ብፁዕ ። ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ወአሜን ። ወፈድፋደሰ ፡ ለጊዮርጊስ ፡ ዘጸመወ ፡ በብዙኅ ፡ ትጋህ ። ይጽሐፍ ፡ ስሞ ፡ ክርስቶስ ፡ ሊቀ ፡ ኀበ ፡ ዓምደ ፡ ወርቅ ፡ በቀለመ ፡ ወርቅ ፡ etc.

Parchemin; 206 feuillets; 230 sur 270 millimètres; deux colonnes par page; 18 lignes par colonne; XVIIIe siècle. — [Abbadie, 78.]

39

I. Fol. 1 r°, Arde'et, enseignements de Jésus-Christ aux douze Apôtres : comment il leur révéla son nom; miracles qu'ils accomplirent par la force de ce nom, comment ils se sauvèrent du peuple de Sodome et Gomorrhe, etc., et comment Jésus leur fit voir le paradis et l'enfer. Traduit de l'arabe, ou rédigé à l'aide d'écrits arabes (gnostiques égyptiens) pas plus tard que le xv° siècle, ainsi que l'âge de ce manuscrit suffit à l'établir.

Manuscrit non utilisé dans la traduction de la rédaction abrégée de ce texte, publiée par R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens : VII. Enseignements de Jésus-Christ à ses disciples et prières magiques* (Paris, 1896), ni dans l'édition de la rédaction plus développée, Enno Littmann, *Ardest : the magic Book of the Disciples* (*Journ. of the Amer. Or. Soc.*, vol. XXV, 1904).

II. Fol. 50 r°, Ṣalota Musē, «Prière de Moïse», prière magique par laquelle le prophète provoqua l'extermination de ses ennemis. Comp. n° 36, I.

Fol. 85 r°, une note informe.

Parchemin; 85 feuillets; 95 sur 112 millimètres; 11-13 lignes par page. Belle écriture anguleuse de la première moitié du xvi° siècle. — [Abbadie, 7.]

40

I. Fol. 1 r°, Testament de Jésus-Christ : ኪዳን ፡ ዘእግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወከነ ፡ እንከ ፡ እምድኅረ ፡ ተንሥአ ፡ እግዚእነ ፡ ኢ" ፡ ክ" ፡ እምነ ፡ ሙታን ፡ etc. – Fol. 33 v°, «de doctrina arcanorum».

II. Fol. 81 r°, «Discours de Jésus-Christ à ses douze disciples en Galilée, après qu'il fut ressuscité d'entre les morts». Comp. n° 37.

Fol. 80 v°, en blanc.

Parchemin; 114 feuillets; 180 sur 210 millimètres; deux colonnes par page; 17-19 lignes par colonne; xvi° siècle. — [Abbadie, 90.]

41

I. Fol. 1 r°, Testament de N.-S. Jésus-Christ : « Il arriva que, quand N.-S. Jésus-Christ fut ressuscité d'entre les morts, il apparut, etc. » Voir n° précédent. — Fol. 39 v° : **ዮሐንስ ፡ ወጴጥሮስ ፡ ወማቴዎስ ፡ ጸሐፍዎ ፡ ለዝንቱ ፡ ኪዳን ፡ እንዘ ፡ ይጽሕፎ ፡ እግዚእነ ፡ ወፈነዉ ፡ በእርእዝ ። ኪዳን ፡ ግጽወ ፡ እምኢየሩሳሌም ፡ ዶሰቴዎስ ፡ ወሲላስ ፡ ወማግኖስ ፡ ወአቂላስ ፡ እለ ፡ ተጋርዩ ፡ ለመልእክት ፡ በሐውርት ።**

II. Fol. 39 v°, « Discours que N.-S. Jésus-Christ tint à ses disciples en Galilée après qu'il fut ressuscité d'entre les morts ». Présenté comme le cinquième et dernier chapitre de l'ouvrage précédent. Voir n° précédent.

Fol. 57 r°, note éthiopienne ajoutée pour établir que le manuscrit a été vendu au P. Juste Romāwi par les disciples de l'alaqā Tamasrāč à Tadbāba Māryām, le 20 maskarram 1842, au prix d'un thalaris.

Parchemin; 57 feuillets; 185 sur 230 millimètres; deux colonnes par page; 20-24 lignes par colonne. Écriture d'époque incertaine, probablement XVII[e] ou XVIII[e] siècle. — [Abbadie, 199.]

42

I. Fol. 1 r°, Ta'amra Iyasus, les *Miracles de Jésus*, au nombre de 42.

M. Grébaut a commencé un résumé de ces récits dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1912.

II. Fol. 105 r°, la lettre d'Abgar, roi de Roha : **ዘከመ ፡ ለአክ ፡ ብፁዕ ፡ አቃርዮስ ፡ ንጉወ ፡ ሮሐ ፡ ኀበ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ።**

III. Fol. 111 v°, « Homélie et doctrine de nos pères les Apôtres », le Maṣḥafa dorho : cf. M. Chaine, *Maṣḥafa Dorho*, dans la *Rev. sémitique*, 1905.

A la dernière page, une note indiquait les propriétaires primitifs des manuscrits : leurs noms ont été effacés et remplacés par d'autres. Je reproduis entre crochets la partie plus récente : « Ce livre appartient au pays de [Guçāri de Dabra Giyorgis, auquel il a été donné par] Walda [Wāḥd... Il engendra Abun; Abun engendra Feqra Iyasus; Feqra Iyasus engendra Zar'a Yoḥannes; Zar'a Yoḥannes engendra Akrestos; Akrestos engendra Serāya Krestos; il engendra Regba Dāwit; Regba Dāwit enfanta Hērānēwos; Hērānēwos engendra Zawga Mikā'ēl; Zawga Mikā'ēl engendra] Walda Wāḥd et sa femme Maṣḥēt : il avait acheté *ce livre* de son argent, pour le salut du corps et de l'âme, et l'a donné à [Dabra Giyorgis], plein de grâce, afin que cela lui serve de témoignage devant Jesus-Christ : qu'il ait pitié d'eux tous, etc. »

Parchemin; 130 feuillets; 235 sur 275 millimètres; deux colonnes par page; 22-29 lignes par colonne; XIX^e siècle. — [Abbadie, 168.]

43

I. Fol. 2 r°, Miracles de Jésus-Christ; voir n° 42, I.

II. Fol. 116 r°, lettre d'Abgar; voir n° 42, II.

Manuscrit enluminé par 21 grandes figures : fol. 1 r°, Christ couronné d'épines; – fol. 3 v°, la Trinité; – fol. 7 v°, l'Annonciation; – fol. 9 v°, Nativité de Jésus; – fol. 11 v°, Siméon et la sainte famille; – fol. 14 v°, les larrons et la sainte famille pendant la fuite en Egypte; – fol. 21 r°, Jésus enfant, avec des colombes; – fol. 24 v°, Jésus enfant à cheval sur un rayon de soleil; – fol. 41 r°, guérison de l'hémorrhoïsse; – fol. 46 v°, Christ prêchant aux disciples; – fol. 48 v°, le baptême dans le Jourdain; – fol. 53 v°, le garçon ressuscité par le Christ; – fol. 74 r°, l'entrée triomphale à Jérusalem; – fol. 76 v°, le Christ ayant à ses pieds la femme pénitente; – fol. 78 v°, la Cène; – fol. 85 r°, le crucifiement; – fol. 88 r°, la Résurrection; – fol. 101 v°, l'Apparition aux Apôtres; – fol. 105 v°, l'Ascension.

Les autres figures ne concernent plus le livre des Miracles de Jésus-Christ : – fol. 110 r°, la Vierge au ciel; – fol. 110 v°,

S. Georges terrassant le dragon; – fol. 111 r°, la Madone, l'enfant Jésus.

Copiste : Ḥāyla Mikā'ēl.

Parchemin; 111 feuillets; 235 sur 305 millimètres; deux colonnes par page; 24 lignes par colonne; seconde moitié du XVIII° ou XIX° siècle. — [Abbadie, 226.]

44

Fol. 1 r°, *Didascalie des Apôtres*, traduite de l'arabe. Manuscrit non utilisé dans l'édition de Platt.

Quelques lignes, qui devaient être écrites à l'encre rouge, sont restées en blanc.

Parchemin; 122 feuillets; 235 sur 290 millimètres; deux colonnes par page; 19 lignes par colonne; XVIII° siècle. — [Abbadie, 79.]

45

Actes des Apôtres, dans un ordre différent de celui du ms. éth. 52, Bibl. nat., et aussi de *The Contendings of the Apostles* (London, 1899) de E. A. Wallis Budge, qui n'a utilisé aucun des manuscrits de Paris. C'est au moins le troisième exemplaire connu de cet ouvrage, qui ne soit pas postérieur au XV° siècle, ce qui démontre la rapide faveur obtenue en Éthiopie par ce livre, traduit de l'arabe probablement durant le XIV° siècle. — Fol. 2 r°, Pierre; – fol. 17 v°, Paul; – fol. 20 r°, Barthélemy; – fol. 29 r°, Matthieu; – fol. 43 v°, prédication de Philippe; – fol. 48 v°, son martyre; – fol. 52 r°, André; – fol. 82 r°, Jean, fils de Zébédée, évangéliste; – fol. 97 r°, Jean; – fol. 102 v°, Jacques; – fol. 115 r°, Mathias; – fol. 117 v°, Jacques, fils de Zébédée; – fol. 122 r°, sa mort, – fol. 124 r°, Marc; – fol. 128 v°, prédication de Thomas dans l'Inde; – fol. 129 v°, Luc; – fol. 143 r°, mort de Thomas; – fol. 148 v°, Jude, frère de N.-S., qui s'appelait Thadée; – fol. 154 r°, prédication de Siméon; – fol. 156 r°, sa mort; – fol. 157 r°, prédication de l'évangéliste

Jacques, appelé frère du Seigneur; — fol. 159 r°, sa mort. — fol. 163 r°-v°, note finale.

Manuscrit copié par Simmākos pour le prêtre Tanse'a Madḫen. Explicit : ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘአጽሐፍክዋ ፡ አነ ፡ ሲማክስ ፡ ኃጥእ ፡ ወአባሲ ፡ ለተንሥአ ፡ መድኅን ፡ ቀሲስ ፡ ወመነከስ ፡ በእንተ ፡ ፍቅር ። በሥምረቱ ፡ ለእግዚአ ፡ ወበፈቃዱ ፡ በኀይሉ ፡ ወበሥልጣኑ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ዘወጠንኩ ፡ አመ ፡ ፲ወ፱ ፡ ለወርኀ ፡ ጥር ። ፈጸምክዋ ፡ አመ፱ ፡ ለወርኀ ፡ መጋቢት ፡ ወዘንተኒ ፡ እንዘ ፡ አጸርዕ ፡ ፈጸመ ፡ ሊተ ፡ በጣህሉ ፡ ወበሰላሙ ፡ ለእግዚአብሔር ። አሜን ፡ etc. Donné par Tanse'a Madḫen à l'église d'Esṭifānos de Dāgā, fol. 1 r°, d'une autre écriture : ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ ገድሎሙ ፡ ለሐዋርያት ፡ ወሀብኩ ፡ አነ ፡ ተንሥአ ፡ መድህን ፡ ለእስጢፋኖስ ፡ ለመከነ ፡ ዳጋ ፡ ተዘከሩኒ ፡ ክህናት ፡ etc. Ce qui est confirmé par une note d'écriture différente, fol. 1 r°, en haut : ለዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘወሀብኩ ፡ አነ ፡ ተንሥአ ፡ መድኅን ፡ ለደብረ ፡ ዳጋ ፡ ለእስጢፋኖስ ፡ ወለማርያም ፡ ይዘከሩኒ ፡ በጸሎቶሙ ።

Parchemin; 164 feuillets; 200 sur 270 millimètres; deux colonnes par page; 28 lignes par colonne; xv° siècle. — [Abbadie, 58.]

46

I. *Actes des Apôtres*, fol. 2 r°, voir le numéro précédent. L'ordre des chapitres concorde avec celui du ms. éthiopien 52, Bibl. nat.; seulement il y a, au fol. 2 r°, une introduction, et les Actes de Mathias sont placés entre ceux de Jačques, fils d'Alphée (ያዕቆብ ፡ ወልደ ፡ እልፍዮስ ፡), et ceux (gebr) de Thomas.

II. Fol. 163 r°, homélie de Denys l'Aréopagite, sous forme de lettre à Timothée, sur les SS. Pierre et Paul : ድርሳን ፡ ፍናወ ፡ መልእክት ፡ ዘቅዱስ ፡ ወክቡር ፡ ድዮስያኖስ ፡ አርዮስ ፡ ፋጎስ ፡ ኀበ ፡ ቅዱስ ፡ ጢሞቴዎስ ፡ ፍኖወ ፡ ረድኡ ፡ ለጳውሎስ ፡ ኀሩይ ፡ በእንተ ፡ ፍጻሜ ፡ ስምዖሙ ፡ ለጴጥሮስ ፡ ወጳውሎስ ፡ ፍንዋን ፡ ላእካን ፡ ንጹሐን ፡ በሀገረ ፡ ሮምያ ። Un fragment de ce texte se trouve dans le Hāymānota Abaw. La provenance arabe est évidente. Voici l'explicit, fol. 171 v° : ተፈጸመ ፡ ዝየ ፡ ፍናወ ፡ መልእክት ፡ ድርሳን ፡ ዘአባ ፡ ድዮናስዮስ ፡ ቅዱስ ፡ በኑዛዜ ፡ ወበላሕ ፡ ለአባ ፡ ጢሞቴ

ምስ ፡ በረድኤተ ፡ ክርስቶስ ፡ ኢየሱስ ፡ አምላክነ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። ዘአስተትን ፡ በቃለ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ አብ ፡ ክቡር ፡ መንፈሳዊ ፡ ንጹሕ ፡ ወሕሩይ ፡ አቡነ ፡ ማርቆስ ፡ በደብረ ፡ /// ፡ ለአኃው ፡ ኢትዮጵያዊያን ፡ መንፈሳዊያን ፡ መነክሳት ፡ ወእኁነ ፡ ክርስቶስ (*sic*) ፡ ይደሉ ፡ ይንብብ ፡ ሎሙ ፡ ወይናግዘሙ ፡ ወአምላክ ፡ (fol. 172 r°) ኄር ፡ የኑኅ ፡ መዋዕሊሆ ፡ ወበኄራት (!) ፡ መንፈሳዊት ፡ ያሰርጉ ፡ ሕይወተ ፡ ዚአሁ ፡ ወይትወከፍ ፡ ንጼቶ ፡ ወጸሎቶ ፡ ወበከመ ፡ ብዝኃ ፡ ምሕረቱ ፡ ወበከመ ፡ ተወክፎ ፡ ለውእቱ ፡ ወልድ ፡ ጠቢብ ፡ ዘተንሥአ ፡ ወገብአ ፡ ኀበ ፡ አቡሁ ፡ በትንብልናሆሙ ፡ ለመላእክተ ፡ ሰማይ ፡ ወበገድሎሙ ፡ ለሰማዕት ፡ ክቡራን ፡ መንፈሳዊያን ፡ ወበጸሎሙ ፡ ሕሩያን ፡ ተአዛዝያን ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወሰመርያን (!) ። እስከ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። Malheureusement, on a gratté le nom du couvent, probablement en Égypte, où ce texte semble avoir été traduit : il était formé de trois lettres. — Suit une autre note, qui établit que le copiste du manuscrit s'appellait Galāwdēwos : በእኩቴተ ፡ አብ ፡ ... ተፈጸመ ፡ ገድሉ ፡ ወስምዕ ፡ ዘ፲ወ፪ሐዋርያት ፡ ዘጸሐፍክዎ ፡ አነ ፡ ኃጥእ ፡ ወአባሲ ፡ ገላውዴዎስ ፡ ወዘአጽሐፈኒ ፡ /// ወ /// ማርያም ፡ etc. Au fol. 138 v°, celui qui fit copier le volume est appellé Sankorās.

Fol. 2 r°, en haut : ዝመጽሐፍ ፡ ዘዳጋ ። «Ce livre appartient à Dāgā.» Des dessins sommaires accompagnés d'inscriptions occupent le fol. 1.

Parchemin; 172 feuillets; 270 sur 340 millimètres; deux colonnes par page, 21-22 lignes par page; xvi[e] siècle. — [Abbadie, 64.]

47

I. Fol. 1 r°, Golgotā, prière de la Vierge au Golgotha, apocryphe attribué, dans quelques manuscrits, à Prochore, l'un des sept premiers diacres. Elle semble avoir passé assez tôt dans la littérature éthiopienne, si le ms. éthiopien 50, Bibl. vaticane, est réellement du xiv[e] siècle. Traduction de R. Basset dans *Les apocr. éth.* : V. *Les prières de la Vierge à Bartos et au Golgotha*, Paris, 1895.

II. Fol. 41 r°, prière magique : በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ቍርጸት ፡ «pour la colique». Commencement : «Kis serenkis kisseren-

kis serwāṣ arwāṣ, guéris de la maladie de la colique ton serviteur Kenfa Mikā'ēl Kēšu (rép. quatre fois), guéris de la colique ton serviteur (nom effacé), etc.»

Fol. 41 v°, en blanc.

Parchemin; 41 feuillets; 70 sur 80 millimètres; 9 et 10 lignes par page; XIX° siècle. — [Abbadie, 142.]

48

I. Fol. 1 r°, Fekkārē Iyasus, *Explication de Jésus;* apocalypse, d'origine éthiopienne, qui annonce, entre autres choses, l'arrivée du roi Tēwodros qui délivrera le pays.

Texte utilisé, ainsi que les trois autres de la collection d'Abbadie, par Wajnberg, *Skazanie Iisusa, Apocrif o poslědnik wremenak mira,* Saint-Pétersbourg, 1906; traduction française par R. Basset, *Les apocr. éth.:* XI. *Fekkaré Iyasus,* Paris, 1909.

II. Fol. 9 r°, Sabēlā, la sagesse de Sibylle, fille d'Hercule; ouvrage traduit de l'arabe à l'époque de Zar'a Yā'qob, ou, tout au plus, au XIV° siècle.

Texte utilisé par J. Schleifer, *Die Erzählung der Sibylle,* Vienne, 1908 (*Denkm. Ak. Wissensch.,* vol. LIII).

III. Fol. 16 r°, homélie écrite par Jean Chrysostome sur l'archange Raphaël, par ordre des empereurs Honorius et Arcadius; lire le 3 de pāguemēn. Voir n° 135.

Sur les ouvrages de Chrysostome en éthiopien, voir Pereira, *Homilias de S. João Chrysostomo na litteratura ethiopica* (*Boll. de la Acad. Real das Sciencias de Lisboa,* vol. III, n° 5).

Fol. 16 v°, en blanc.

Parchemin; 37 feuillets; 205 sur 310 millimètres; deux colonnes par page; 18-24 lignes par colonne; XVIII° siècle. — [Abbadie, 193.]

49

I. Fol. 2, histoire de Jean, comment il acquit l'Évangile d'or. «Il y avait dans la ville de Rome, parmi les grands du roi, un

homme appelé Kesnefon; et sa femme se nommait Endonā.» Jean était leur fils. Cf. Wright, n° CCCXL, 30, etc.

II. Fol. 17 r°, Fekkārē Iyasus; cf. n° 48.

III. Fol. 31 v°. Commentaire sur la jeunesse et la vieillesse. «Ô mes frères chéris, ne songez pas aux soucis de ce monde; sachez que tout ce qui se trouve doit passer.» A la fin, fol. 51 v°, d'une autre main : «de Jean, évêque de Constantinople».

IV. Fol. 51 v°, homélie (dersān) de S. Anastase (አንስጣ ስዮስ ፡) sur le psaume xc; notes ajoutées au fol. 65 v°.

V. Fol. 66 r°, homélie sur S. Jean; sans commencement.

VI. Fol. 85 v°, discours (qāl) de Chrysostome aux fils de l'Église : «Choses intelligentes et utiles qu'il dit aux enfants de l'Église. Ô mes chers, puisque N.-S. J.-C. m'a ordonné de vous parler et de vous instruire, et, encore, de vous commander, faites ce qui est avantageux pour vos âmes.»

VII. Fol. 110 r°, Sibylle; texte utilisé par Schleifer. Voir le numéro précédent.

VIII. Fol. 123-138, prières et exorcismes. En premier lieu, la «prière de l'eau» : በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ . . . ፡ ጸሎተ ፡ ማይ ፡ ኀበ ፡ ነበሩ ፡ ፬ ፡ ወንጌላዊያን ፡ ኀበ ፡ ነበሩ ፡ ፫፻ ፡ ወ፲፰ ፡ አርድእት ፡ ርየ ፡ ቢጸሙ ፡ በእንተ ፡ ማያተ ፡ አፍላግ ፡ ከመ ፡ ይትኀጸቡ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ በእንተ ፡ ሕማሙ (sic !) ፡ ወእመኒ ፡ ድውይ ፡ ወእመኒ ፡ ሕሙም ፡ ወእመኒ ፡ ጋኔን ፡ አኀዞ ። ወእመኒ ፡ በሃም ፡ ዘኢይክል ፡ ተናግሮ ። etc. – Au fol. 129 r°, prière pour ne pas être trouvé par le diable : ጸሎት ፡ በዘኢይርከበከ ፡ ሰይጣን ፡ በሀገረ ፡ ኢሳይያስ ፡ በሰብዓቱ ፡ ሃይማኖት ፡ ሕዕረኔ ፡ በሐውረ ፡ መስቀልከ ። – Fol. 130 v°, prière qui perce le diable. – Autres, fol. 131 v°, 135 r°, 135 v°. – Fol. 136 r°, prière pour obtenir une grâce : ጸሎተ ፡ ሞገስ ፡ ሀበኒ ፡ እግዚእ ፡ ሞገሰ ፡ እምኵሉ ፡ ዘይዐቢ ፡ ሞገስ ። – Fol. 137 r°, prière contre l'hémicranie : ጸሎተ ፡ ሕማመ ፡ ርእስ ። ክርስቶስ ፡ ማእምን ፡ ፈውስ ፡ ድውያነ ፡ ለዛቲ ፡ ነፍስ ፡ ምንድብት ። – Fol. 137 v°, prière à la Croix : መስቀል ፡ ለክርስቶስ ፡ መንሥኤ ፡ ሞውታን ፡ መስቀሉ ፡ ለክርስቶስ ፡ ሰዓዬ ፡ አጋንንት ።.

Fol. 1 v°, «Livre de Sibylle et du Fekkārē Iyasus, appartenant à Dāgā». Mais le manuscrit avait été copié pour une certaine Ferē Māryām.

Fol. 1 r°, quelques lettres grossières; — fol. 109 v°, prière ajoutée; — fol. 139 r°-141 v°, autres prières et exorcismes, ajoutés d'une mauvaise écriture.

Parchemin; 140 feuillets; 130 sur 180 millimètres; deux colonnes par page; 17 lignes par colonne; xve siècle. — [Abbadie, 134.]

50

Zēnā Māryām. Traditions et légendes sur la sainte Vierge.

Commencement, fol. 1 r° : በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ አሐዱ ፡ አምላክ ። ክርስቶስ ፡ አምላክየ ፡ ወተሰፋየ ፡ ወእግዚእትየ ፡ ማርያም ፡ ትስአ[ል] ፡ ሊተ ። ዝውእቱ ፡ ዜናሃ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ቅድስት ፡ ወንጽሕት ፡ ማርያም ፡ እሙ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወፍልሰታ ፡ እምዝንቱ ፡ ዓለም ፡ ኀላፊ ፡ ውስተ ፡ ሕይወት ፡ ዘለዓለም ። ጸሎታ ፡ ወስእለታ ፡ ተሀሉ ፡ ምስሌነ ፡ ወትዕቀበነ ፡ እምኵሉ ፡ እኩይ ፡ እስከ ፡ ለዓለም ፡ አሜን ። ዜነወኒ ፡ አቡነ ፡ ቅዱስ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘተናገረ ፡ በእ[ን]ተ ፡ መለኮት ፡ አሐዱ ፡ እም ፡ አርዳኢሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘሰበከ ፡ ወንጌለ ፡ ቅድስተ ፡ ወ(!)ስተ ፡ ዓለም፣ ፡ ከመ ፡ እግዚእትነ ፡ ንጽሕት ፡ ወቅድስት ፡ ማርያም ፡ ነበረት ፡ እንዘ ፡ ኢታጸርዕ ፡ ሐዊረ ፡ ኀበ ፡ መቃብሩ ፡ ለእግዚእነ ፡ etc.

Dans l'explicit, fol. 66 v°, le nom de celui qui fit copier le manuscrit a été remplacé, comme ailleurs, par Nob.

Fol. 1 r°, en haut : ዘደብረ ፡ ዳጋ ፡ « de Dabra Dāgā ».

Parchemin; 66 feuillets; 135 sur 192 millimètres; deux colonnes par page; lignes par colonne; xve siècle. — [Abbadie, 128.]

51

I. Fol. 5 r°, Nagara Māryām, légendes sur la Vierge. « Écrivons ce livre qui s'appelle Petit Évangile dans la langue des Egyptiens, et discours de Marie chez les Éthiopiens : ce sont les miracles qu'elle accomplit pendant qu'elle était avec son fils, lorsqu'elle fuyait Hérode le maudit. » Le premier récit dit comment Marie chassa un mauvais esprit, nommé Manfasa Sayṭān « esprit du diable »; elle prononçe des mots magiques.

II. Fol. 44 v°, en haut : ነገረ ፡ ሰኢድ ፡ «discours de Seʿid». Commencement : «Événements qui arrivèrent après la résurrection et l'ascension de son Fils bien-aimé. Pendant qu'elle priait, selon son habitude, elle trouva sur le chemin ceux qui portaient le cercueil, et beaucoup de pleureurs qui pleuraient et poussaient des gémissements.» Ce récit fait probablement partie du Nagara Māryām.

III. Fol. 53 r°, hymne ḥaṣura masqal à la Vierge (comp. Wright, LXXX c, etc.). Commencement : ኦርኅርኅተ ፡ ሕሊና ። አፍቅሮተ ፡ ሰብእ ፡ ልማዳ ። ሰአሊተ ፡ ምሕረት ፡ ይእቲ ፡ ማርያም ፡ ሐጹረ ፡ መስቀል ፡ ዘየዓውዳ ።

IV. Miracles de la Vierge et autres. Fol. 59 v°, miracle de la Vierge, le 21 de genbot, pour Georges le Jeune (ጊዮርጊስ ፡ ሐዲስ ፡) [= Zot., n° 60, 20]; – fol. 61 r°, miracle au sujet du méchant Bārok de la ville de Finqi (Phénicie) [= Budge, p. 71, Zot., n° 60, 27]; – fol. 65 v°, miracle au sujet du diacre Anastase de la ville de Rome, de Barantyā [= B., p. 73; Zot., n° 60, 28]; – fol. 69 v°, miracle de S. Georges au sujet de Jean, économe de l'église de S. Michel à Bebā, en Égypte, qui eut des contestations avec les infidèles; – fol. 73 r°, miracle de Michel, commençant par : ወከነ ፡ ከዕበ ፡ በእሐቲ ፡ ዕለት ፡ እመ ፡ በዓሉ ፡ ለሊቀ ፡ መላእክት ፡ ሚካኤል ፡ ወኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ አብ ፡ እንዘ ፡ ሀለወ ፡ ምስለ ፡ ሕዝበ ፡ ክርስቲያን ፡ ውሣጤ ፡ መርጡል ፡; – fol. 76 r°, miracle de Gabriel.

Le volume est orné de nombreuses figures, qui peuvent être ramenées à cinq groupes :

1° Figures initiales : fol. 2 v°, martyre de S. Étienne; – fol. 3 r°, la sainte Famille; – fol. 3 v°, la Purification au Temple; – fol. 4 r°, la Visitation; – fol. 4 v°, la fuite en Egypte.

2° Figures du Nagara Māryām : fol. 7 v°, la Vierge qui chasse un diable semblable à un sanglier; – fol. 9 v°, elle ressuscite un mort; – fol. 10 r°, elle chasse un serpent du ventre d'un hydropique; – fol. 12 r°, elle ressuscite un autre mort; – fol. 13 r°, elle guérit un malade; – fol. 14 r°, elle guérit des malades qui la reçoivent; – fol. 15 r°, elle guérit un lépreux; – fol. 16 r°, elle chasse un serpent de la bouche d'un homme; – fol. 17 r°,

elle guérit des estropiés, des muets et des sourds; – fol. 18 r°, elle guérit le fils du chef du pays; – fol. 20 r°, elle ressuscite un mort; – fol. 20 v°, les païens épouvantés par les miracles de la Vierge; – fol. 23 r°, Manbara Krestos, le copiste de ce manuscrit, invoquant la Vierge; – fol. 24 r°, la Vierge guérissant des malades; – fol. 25 r°, elle enseigne la loi; – fol. 27 v°, elle fait descendre le Saint-Esprit sur le peuple, en forme de gouttes de feu; – fol. 28 v°, elle chasse un diable semblable à un sanglier; – fol. 30 v°, elle ressuscite des morts par ses prières; – fol. 33 r°, elle soulage un vieillard; – fol. 34 v°, elle prie pour le vieillard, afin qu'on lui rende ses enfants; – fol. 36 r°, les trois archanges punissent un magicien; – fol. 36 v°, les enfants, qui étaient sous la puissance du magicien, sont restitués au vieillard; – fol. 38 r°, la Vierge priée par le vieillard et par ses enfants; – fol. 39 v°, elle ressuscite des morts; – fol. 40 v°, les malades venant de tous pays à la Vierge; – fol. 42 v°, les paysans chantent les louanges de la Vierge accompagnés de la harpe et de trompettes (በእንዚራ ፡ ወብእዛ ፡, figure intéressante, qui reproduit une scène bien abyssine); – fol. 43 r°, la Vierge ressuscite un mort.

3° Figures relatives au n° II : fol. 45 r°, la Vierge rencontre le cercueil; – fol. 46 v°, elle prie sur le mort; – fol. 47 v°, elle le ressuscite; – fol. 48 v°, elle soulève un vieillard; – fol. 50 r°, S. Jean donne le baptême au peuple; – fol. 51 r°, les apôtres donnent la communion au peuple; – fol. 52 r°, la Vierge avec son Fils.

4° Figures relatives au n° IV : fol. 61 v°, la Vierge, sous forme d'une colombe verte, apparaît à Georges le Jeune; – fol. 64 r°, elle sauve Bārok des brigands; – fol. 68 r°, elle apparaît au diacre Anastase; – fol. 72 r°, S. Georges perce le gouverneur; – fol. 73 v°, Michel guérit un malade pendant la lecture devant une église (scène tout à fait abyssine); – fol. 74 v°, Michel bat avec la croix un diable suspendu par les pieds; – fol. 77 v°, Gabriel guérit un possédé.

5° Figures accompagnées assez souvent de petits textes : fol. 77 r°, le Seigneur fait son pacte avec Abraham, Isaac et

Jacob; – fol. 78 r°, hymnes à ceux-ci, commençant par : **ሰላም ፡ እብል ፡ እሎንቱ ፡ አበው ፡ ፫እደው ።** «Je dis salut à ces pères, trois hommes»; – fol. 78 v°, figure de Jean qui baptise le Christ et prière qui s'y rapporte; – fol. 79 r°, l'Assomption et prière qui s'y rapporte, – fol. 79 v°, figure du Père et prière; – fol. 80 r°, le Christ crucifié; – fol. 80 v°, le Christ ressuscitant; – fol. 81 r°, le Christ donne le kidān à Marie, et prière; – fol. 81 v°, Antoine reçoit le σχέμα d'un ange, et prière; – fol. 82 r°, figure de Macaire, et prière; – fol. 82 v°, Lateṣun; – fol. 83 r°, Victor; – fol. 83 v°, Awsābyos; – fol. 84 r°, Yoḥannes de Wifāt, qui, demeurant dans une sorte de tonneau, donne ses chairs aux oiseaux; – fol. 84 v°, Qirqos et sa mère Iyaluṭā.

Fol. 1 et 2 r°, en blanc; – fol. 2 v°, hymne au Christ : **በእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ኅብስት ፡ ሥጋከ ፡ ዘሥጋዌሁ ፡ መስቀል ። በእንተ ፡ ደምከ ፡ ክቡር ፡ ቤዛ ፡ ኃጥአን ፡ እምኃጕል ። እ" ፡ ክ" ፡ ለእስጢፋኖስ ፡ አክሊል ። አዕርፍ ፡ ነፍሰ ፡ በመከነ ፡ ብርሃን ፡ ጽዱል ። በነፍሰ ፡ ገብርኪ** (*sic*) **፡ መንበረ ፡ ክርስቶስ ።** – Fol. 3 r°, hymne à Marie. – Sur un feuillet intercalé après le fol. 52, d'une autre écriture, prière à S. Georges de Lydda.

Parchemin; 84 feuillets; 9 sur 16 centimètres; 11 lignes par page. — Les trois premiers feuillets et les sept derniers sont écrits à l'encre noire; le reste à l'encre bleue; les titres et noms de Marie toujours à l'encre rouge. — xvii° siècle. — [Abbadie, 102.]

52

Ta'amra Māryām, *Miracles de Marie.*

Dans l'introduction, j'ai déjà signalé, comme un des plus importants de la littérature éthiopienne, cet ouvrage, qui existe dans de très nombreux manuscrits et auquel je crois utile de consacrer une notice plus développée. Il s'agit d'une version de l'arabe, faite la 3° année après l'arrivée en Ethiopie des métropolites Mikā'ēl et Gabr'ēl, c'est-à-dire en 1441 ou 1442; l'original arabe est un mélange de récits de source occidentale et de récits locaux; il semble avoir été rédigé dans le couvent de Qalamon, car maints récits concernent ce couvent et ses religieux;

le rédacteur arabe est un certain Yoḥannes, évêque (usquf), mentionné plusieurs fois dans les manuscrits de notre collection; il écrivait après l'an 1396 de notre ère, date assignée à l'un des récits dans deux de nos manuscrits. Mais les manuscrits éthiopiens présentent des variantes très considérables, comme on peut en juger par le nombre des récits qu'ils contiennent. Ainsi, dans les manuscrits du British Museum, nous en trouvons 26 dans le ms. Orient. 452; 30 dans Or. 651; 32 dans Or. 639; 33 dans Or. 520, Or. 653 et Add. 24188; 40 dans Or. 641, 635; 42 dans Or. 635; 51 dans Or. 650; 54 dans Or. 648; 55 dans Or. 646; 59 dans Or. 647; 72 dans Add. 16192; 96 dans Or. 634; 125 dans Or. 654; 154 dans Or. 640, 644 et 655; 160 dans Or. 652; 200 dans Or. 642; 202 dans Or. 636 et 638; 303 dans Or. 637, et 316 dans Or. 643. A Paris, dans l'ancien fonds, le n° 61 en a 29, le n° 62, 69 et le n° 60, 105. Dans notre collection, le n° 55 a 33 récits, le n° 54 en a 33 dans la première partie, 15 dans la deuxième, et au moins 33 encore dans la troisième; le n° 53 en a 104; enfin le n° 52 en a 150. — Tant que le contenu de tous ces manuscrits ne sera pas connu, l'édition de Budge, *The Miracles of the blessed Virgin Mary* (Londres, 1900), faite seulement d'après les deux manuscrits de Lady Meux, quoique remarquable au point de vue artistique, ne peut être regardée comme définitive. Dès maintenant, par la comparaison des manuscrits de Paris avec cette édition, on arrive à ces conclusions : 1° la collection primitive devait être composée des 33 premiers récits du ms. Bibl. nat. n° 60, car les figures, qui, d'après leur caractère étranger, devaient se trouver dans l'original, n'accompagnent ordinairement que ces 33 récits; 2° dès les premiers temps, on y ajouta d'autres récits, surtout d'origine égyptienne, et visant, comme les premiers, des miracles accomplis par des *portraits* de la Vierge, ce qui est un trait caractéristique de l'ouvrage; 3° plus tard, peut-être en Égypte, on y joignit les histoires de la fuite de la sainte Famille, de son séjour à Quesquām, etc. Cette partie est probablement originaire du couvent de Quṣqām, d'où a pu passer en Abyssinie le manuscrit employé par le traducteur éthiopien;

4.

4° plus tard encore, à mesure que l'ouvrage se répandait, on y ajouta une foule d'autres récits, d'origine locale ou tirés d'autres écrits, et qui ne sont plus, ordinairement, des prodiges opérés par les portraits, mais par la Vierge elle-même.

Voici le détail des récits de notre manuscrit :

I (fol. 1 r°), première introduction, comme dans le ms. Meux n° 3; — II (fol. 4 r°), seconde introduction, id.; — III (fol .5 r°), invocation à la Vierge; — IV (fol. 6 r°), histoire de Joachin et Anne, parents de la Vierge; — V (fol. 7 v°); hist. de Pārikos, homme de Fēṣā, au temps de l'évêque Filātāwos; — VI (fol. 8 v°), miracle accompli sur des nombreux moines du désert de Scété; — VII (fol. 9 r°), hist. de Daqsyos, év. de Ṭelṭelyā, auteur du livre [= Zot., n° 60, 1, n° 62, 1; B(udge), p. 20]; — VIII (fol. 11 r°), l'homme riche de Syrie; — IX (fol. 12 v°), l'ouvrier, auquel parla le portrait de la Vierge [= Zot., n° 60, 3; B., p. 25]; — X (fol. 13 r°), le Juif d'Aḫmim [= Zot., n° 60, 4, n° 62, 45; B., p. 26]; — XI (fol. 14 r°), le moine Damien de la ville de Philippi (Filpesyus) [= Zot., n° 60, 5; B., p. 28]; — XII (fol. 14 v°), le patriarche Abbās de Rome [= Zot., n° 60, 6; B., p. 29]; — XIII (fol. 15 r°), le bon moine Isaac, au temps de Gabriel patriarche d'Alexandrie [= Zot., n° 60, 7; B., p. 31]; — XIV (fol. 16 r°), le veuf de Defrē [= Zot., n° 60, 8; B., p. 33]; — XV (fol. 16 v°), le peintre [= Zot. n° 60, 9; B. p. 35]; — XVI (fol. 17 v°), l'effigie de la Vierge dans l'hôpital des moines (ደብረ ፡ ነጋድያን ፡ በቤተ ፡ ሕሙማን ፡) [= Zot., n° 60, 10; B., p. 37]; — XVII (fol. 18 r°), Zacharie, de la famille royale de Rome [= Zot., n° 60, 11; B., p. 38]; — XVIII (fol. 19 v°), Julienne et Barbara à Bethléem [= Zot., n° 60, 12; B., p. 31]; — XIX (fol. 20 r°), les trois Arabes du Rif [= Zot., n° 60, 13; B., p. 42]; — XX (fol. 20 v°), l'église près de Jéricho [= Zot., n° 60, 14, n° 62, 18; B., p. 44]; — XXI (fol. 21 r°), le prêtre Jean Bakanis [= Zot., n° 60, 15, n° 62, 37; B., p. 46]; — XXII (fol 22 r°), l'homme de Quelāseys parti contre les Turcs [= Zot., n° 60, 16; B., p. 48]; — XXIII (fol. 22 v°), Abrehām et sa femme Gērā, dans le Ṣe'id [= Zot., n° 60, 17; B., p. 50]; — XXIV (fol. 23 v°), la veuve et ses trois filles à Tāydā [= Zot., n° 60, 16; B., p. 52]; — XXV (fol. 24 v°), les deux frères qui copiaient le livre des Ta'amr [= Zot., n° 60, 19, n° 62, 38; B., p. 55]; — XXVI (fol. 25 r°), Georges le Jeune [= Zot., n° 60, 20, B., p. 56]; — XXVII (fol. 25 v°), le prêtre Kaṭir, de la ville d'Elkesus [= Zot., n° 60, 21; B., p. 58]; — XXVIII (fol. 26 v°), les deux frères Tāg et

Nazib de Dälgā [= Zot., n° 60, 22; B., p. 60]; — XXIX (fol. 27 v°), l'Européen (አፍርጊ ፡ *sic!*) au pied de pierre [= Zot., n° 60, 23, n° 62, 69; B., p. 62]; — XXX (fol. 28 r°), l'évêque Marqorēwos [= Zot., n° 60, 24; B., p. 64]; — XXXI (fol. 28 v°), l'effigie de la Vierge dans l'église de Ḫartarom (identifiée par Budge avec Haarlem) [= Zot., n° 60, 25, n° 62, 23; B., p. 66]; — XXXII (fol. 29 v°), Sophie, abbesse du couvent du Carmel [= Zot., n° 60, 25; B., p. 68]; — XXXIII (fol. 31 r°), le méchant Bārok du pays de Finqēs (Phénicie) [= Zot., n° 60, 27; B., p. 71]; — XXXIV (fol. 32 r°), le diacre Anastase de Roḥa [= Zot., n° 60, 20; B., p. 73]; — XXXV (fol. 32 v°), un moine du couvent de Samuel à Qalamon [= Zot., n° 60, 29; B., p. 75]; — XXXVI (fol. 34 v°), le chrétien anthropophage de Qemr [= Zot., n° 60, 30; B., p. 83]; — XXXVII (fol. 36 r°), la veuve dont on exécute le fils unique [= Zot., n° 60, 31; B., p. 85]; — XXXVIII (fol. 37 r°), la femme enceinte sauvée de la mer [= Zot., n° 60, 32; B., p. 92]; — XXXIX (fol. 38 r°), Kalifā, qui régna après Rasid, et l'église d'Atrib [= Zot., n° 60, 34; B., p. 96]; — XL (fol. 44 v°), les Juifs à la mort du Christ; — XLI (fol. 45 v°), Abrehām, 62e patr. d'Alexandrie, et Säwiros Maqfe'e (Sévère Muqaffa') d'Esmunāyn, au temps de Me'ez (Mu'izz), roi d'Égypte; — XLII (fol. 49 r°), Jean Chrysostome et la femme qu'il présenta au concile [= Zot., n° 60, 103]; — XLIII (fol. 50 r°), Tafonyā qui tenta de voler le lit de la Vierge par le conseil des Juifs [= Zot., n° 90]; — XLIV (fol. 51 r°), le chrétien de la ville de Sidonā; — XLV (fol. 52 v°), l'homme dévot à la Vierge, qui fut assailli par un lion; — XLVI (fol. 53 v°), l'homme, victime d'un vol, qui battit un tableau de la Vierge; — XLVII (fol. 54 v°), Jacques le Petit (ያዕቆብ ፡ ሐጺር ፡) dans le couvent de Samuel à Qalamon; — XLVIII (fol. 56 r°), l'homme impie qui, étant malade, recourut à la Vierge; — XLIX (fol. 56 v°), la vierge consacrée à Marie et qui fut violée; — L (fol. 58 v°), l'homme qui ne mangeait pas avant d'avoir reçu la communion; — LI (fol. 58 v°), le chrétien qui se convertit au judaïsme; — LII (fol. 60 r°), les cinq douleurs de la Vierge; — LIII (fol. 60 v°), le chevalier Nicodème [= B., p. 137]; — LIV (fol. 61 v°), le moine que la Vierge tira de l'enfer; — LV (fol. 61 v°), la vierge que le gouverneur voulait corrompre; — LVI (fol. 62 r°), Jean prêtre du couvent de Macaire [= Zot., n° 60, 65, n° 62, 22]; — LVII (fol. 62 v°), Masfyānos, roi de Rome, et sa femme Sefengyā, dont le fils Yesḥaq, né après une longue période de stérilité, renonça au royaume après avoir régné six ans et émigra (c'est la légende éthiopienne d'abbā Garimā); — LVIII (fol. 63 v°), Enṭāwos, homme amorrhéen (አሞሬዊ ፡) du pays de Qarāys (قُرَيش ?); — LIX

(fol. 64 v°), l'homme orgueilleux ዘገብረ ፡ ውስተ ፡ ስምዩ ፡ እኩዮ ፡; — LX (fol. 65 v°), le roi Tibère, au temps de la crucifixion du Christ [= Zot., n° 62, 34]; — LXI (fol. 67 v°), Jean et le roi Tibère [= Zot., n° 62, 33]; — LXII (fol. 69 v°), le païen (አረማዊ ፡) nommé Reḥew, qui se convertit et prit le nom d'Antoine; — LXIII (fol. 70 v°), miracle accompli par la main du patriarche Matthieu, avec le prêtre Marc de la famille des Malāwō; — LXIV (fol. 72 r°), miracle à Dabra Quesquām, où les moines du couvent d'Antoine étaient venus pour la semaine sainte, l'an 1112 des Martyrs [= A. D. 1396], sous l'év. Gabriel; — LXV (fol. 73 r°), le qomos Jean, qui soutint le supérieur du couvent d'Antoine contre les violences des Arabes, l'an 1038 des Martyrs (= A. D. 1322); — LXVI (fol. 74 v°), récit de Jean Chrysostome, sur la visite de Marie à Jean-Baptiste; — LXVII (fol. 76 r°), Pifāmon (ፒፋሞን ፡), de la vallée d'Awsim; — LXVIII (fol. 76 v°), Jean, de la ville de Senḥit, au temps de la persécution de Dioclétien; — LXIX (fol. 78 r°), obsèques de la Vierge; — LXX (fol. 79 r°), le prince de Rome, qui voulait aller prier au tombeau du Christ; — LXXI (fol. 79 v°), Zénon (ዘዪኖን ፡), roi de Rome et de Constantinople; — LXXII (fol. 81 r°), le prêtre qui donnait l'encens à l'église; — LXXIII (fol. 81 v°), l'homme homicide, qui fut tué après s'être lavé dans une rivière sanctifiée par la Vierge; — LXXIV (fol. 82 r°), le brigand qui s'endormit près de l'eau de la Vierge après l'Ascension de J.-C.; — LXXV (fol. 83 v°), miracle arrivé le 21 ṭer et écrit par abbā Tomās; — LXXVI (fol. 84 v°), le sultan musulman d'Égypte, qui ordonna de fermer les églises des chrétiens et Zewilā; — LXXVII (fol. 87 r°), Saforon, roi d'Égypte; — LXXVIII (fol. 87 r°), le peintre qui travaillait pour Dāwit, roi d'Éthiopie; — LXXIX (fol. 88 v°), le patriarche Basile, qui réprimandait toujours les riches; — LXXX (fol. 89 v°), la source miraculeuse de Māḥarqā [= Zot., n° 60, 81; B., p. 142]; — LXXXI (fol. 90 r°), les frères réunis à Manbalis, de 'Eberfēs; — LXXXII (fol. 90 v°), l'homme appelé Ḥēr, qui voulait aller chez māri Yā'qob; — LXXXIII (fol. 92 r°), le garçon juif de Tyr, élevé à l'école avec les garçons chrétiens; — LXXXIV (fol. 92 v°), la femme pieuse, à laquelle le Christ apparut sous la forme d'un garçon; — LXXXV (fol. 93 v°), le navire saisi par la tempête [= Zot., n° 62, 58]; — LXXXVI (fol. 94 r°), le Juif qui transperça l'image de la Vierge [= Zot., n° 62, 59]; — LXXXVII (fol. 95 r°), la veuve, que la Vierge tira de l'enfer [= Zot., n° 62, 62]; — LXXXVIII (fol. 95 v°), Honorius (Anorēwos), roi de Rome; — LXXXIX (fol. 96 r°), le patriarche Théodore; — XC (fol. 97 r°), Abādir (Apater), gouverneur d'un district égyptien; — XCI (fol. 98 r°), le pauvre moine, auquel la Vierge donne un vêtement [= Zot.,

n° 60, 2; B., p. 24]; — XCII (fol. 98 v°), Daqsyos, év. de Ṭeltelyā, qui vit une image de la Vierge qui suait; — XCIII (fol. 99 r°), les moines nécessiteux, auxquels la Vierge apporta des mets; — XCIV (fol. 99 v°), les trois vierges qui servaient Marie après la naissance du Christ; — XCV (fol. 100 r°), l'homme qui parlait mal de Nestorius, et dont la langue s'échappa de son dos (*sic*); — XCVI (fol. 100 v°), l'église de Michel, où une femme et ses enfants cherchèrent un abri pendant l'inondation; — XCVII (fol. 101 v°), l'enfant Bartagelā; — XCVIII-XCIX (fol. 103 r°), les rois des Francs (Afregi), de Rome, de Syrie et de Mĕron (Morée?) qui s'assemblèrent à Dabra Meṭmāq, le patriarche qui apporta l'image de la Vierge, et les accusations des musulmans contre les chrétiens près du sultan Ašraf; — C (fol. 104 v°), l'Assomption de la Vierge, «comme on la trouve dans les écrits du synaxaire, le 16 de naḥasē»; — CI (fol. 106 r°), extraits à lire le 16 de ṭer et le 16 de naḥasē; — CII (fol. 109 r°), apparition de la Vierge au couvent de Māḫew [= Zot., n° 60, 74, n° 62, 6]; — CIII (fol. 109 v°), histoire du roi de l'Orient (መንግሥ ፡ ጽሒፎ ፡); — CIV (fol. 110 v°), miracle conté par Gorgoryos, qui vit les choses cachées (ጎርጎርዮስ ፡ ረእዮ ፡ ኅቡኣት ፡); — CV (fol. 112 r°), Timothée, patr. d'Alexandrie, qui vit la Vierge dans l'église de Pachôme [= Zot., n° 62, 11]; — CVI (fol. 114 r°), apparition de la Vierge à un jeune homme qui était avec Timothée; — CVII (fol. 114 v°), guérison de malades à Dabra Quesquām; — CVIII (fol. 115 r°), visite miraculeuse de la Vierge; — CIX (fol. 115 v°), vision d'Antoine à Dabra Quesquām; — CX (fol. 116 v°), autre vision; — CXI (fol. 118 r°), miracle à propos des clefs de l'église de ce couvent; — CXII (fol. 118 v°), autre vision de Timothée; — CXIII (fol. 120 v°), voyage de la Vierge en Égypte; — CXIV (fol. 120 r°), vision de Timothée; — CXV (fol. 122 r°), autre vision; — CXVI (fol. 123 r°), miracle à la naissance du Christ; — CXVII (fol. 123 v°), miracle pour la Vierge et les disciples; — CXVIII (fol. 124 r°), kidān du Christ à la Vierge; — CXIX (fol. 125 r°), même sujet; — CXX (fol. 125 v°), comment la Vierge tira les âmes de l'enfer [= Zot., n° 60, 93]; — CXXI (fol. 126 v°), vision de Jean au jour du trépas de la Vierge [= Zot., n° 60, 94]; — CXXII (fol. 127 v°), paroles de Notre-Seigneur au jour du trépas de sa mère; — CXXIII (fol. 128 v°), paroles de Notre-Dame à son Fils, pour qu'on annonçât son trépas et son Assomption [= Zot., n° 60, 98]; — CXXIV (fol. 129 v°), la Vierge demande à son Fils de faire venir Jean, afin qu'il pût la voir [= Zot., n° 60, 99]; — CXXV (fol. 130 r°), S. Jean voit le séjour de la Vierge dans le ciel [= Zot., n° 60, 100]; — CXXVI (fol. 131 v°), apparition de l'ange Gabriel à Marie [= Zot., n° 60, 86]; — CXXVII (fol. 132 r°),

aveuglement des Juifs, qui voulaient s'emparer de Jésus à Béthléem [= Zot., n° 60, 88]; — CXXVIII (fol. 132 v°), apparition de la Vierge aux apôtres avec Jésus, Michel et Gabriel; — CXXIX (fol. 133 v°), apparition de la Vierge aux apôtres; — CXXX (fol. 134 r°), autre à Basile; — CXXXI (fol. 135 r°), autre à Basile; elle lui montre son portrait [= Zot., n° 60, 100]; — CXXXII (fol. 136 r°), S. Basile raconte cette vision [= Zot., n° 60, 101]; — CXXXIII (fol. 137 r°), autre récit de S. Basile [= Zot., n° 60, 102]; — CXXXIV (fol. 138 r°), Salomé se brûle la main en explorant le corps de Marie et guérit en portant son Fils; — CXXXV (fol. 139 r°), comment l'apôtre Jean parla de la Vierge en baisant son suaire; — CXXXVI (fol. 140 r°), comment vint l'âme de la Vierge: — CXXXVII (fol. 141 r°), comment les trois vierges l'interrogèrent à propos de la naissance du Christ; — CXXXVIII (fol. 141 v°), comment la terre engloutit une femme qui s'était ointe avec de l'huile sortie de l'effigie de Marie; — CXXXIX (fol. 142 r°), Barsoma, que la Vierge sauva des flots de la mer; — CXL (fol. 143 r°), apparition de la Vierge sous forme de colombe blanche, à Barsoma; — CXLI (fol. 143 v°), apparition aux vierges martyres Aṭrāses et Yonā, et comment elle les prit; — CXLII (fol. 144 v°), apparition à Sarbān, év. de Nicée, lorsqu'il était encore néophyte; — CXLIII (fol. 145 r°), apparition à Samuel de Qalamon, emporté par les Barbares (በርበር ፡); — CXLIV (fol. 146 r°), la Vierge donne l'habit sacerdotal à abbā Niqolāwos; — CXLV (fol. 147 r°), apparition de la Vierge à Grégoire, évêque des îles; — CXLVI (fol. 147 v°), autre à abbā Babdā (ባብዳ ፡, παφνογτι ?), chef des ermites; — CXLVII (fol. 148 v°), autre à Samuel de Qalamon, et comment elle souleva son disciple Endryās; — CXLVIII (fol. 149), apparition à Théodore l'Oriental; — CXLIX (fol. 150 v°), la femme pieuse, jetée en prison à cause de sa religion; — CL (fol. 152 r°), miracle accompli pour un prêtre qui avait fait un faux serment.

On voit que ce recueil, tout en ayant, au moins dans la première partie, un fonds commun avec le ms. Zot. n° 60 et avec le ms. n° 2 de Lady Meux, représente un type tout à fait distinct des autres recueils connus. Naturellement, l'identification de tous les miracles ne pourrait être faite que sur le texte ou sur un résumé plus détaillé : j'ai voulu seulement en ébaucher un premier essai.

Parchemin; 152 feuillets, plus 4 en blanc; 290 sur 330 millimètres; deux colonnes par page; 23 lignes par colonne; xviii° siècle. — [Abbadie, 165.]

53

Les *Miracles de Marie*, dans une nouvelle édition, remarquable par ses récits éthiopiens. En voici le détail :

I (fol. 5 r°), l'homme de Syrie; — II (fol. 7 r°), séjour de la Vierge à Dabra Meṭmāq, et hist. de Macaire; — III (fol. 10 r°), récit de Basile sur un commerçant juif de Césarée; — IV (fol. 14 r°), l'homme dont la femme et les enfants étaient morts à Bēta Amḥarā, où est l'église de Qirqos, l'an 6935 (= A. D. 1442), Zar'a Yā'qob étant roi d'Abyssinie; — V (fol. 17 r°), miracle arrivé aux temps de Gabriel, 67° patr. d'Alexandrie, et dont la marque est encore visible dans l'église de la Vierge à Endulus, en Égypte; — VI (fol. 18 v°), histoire de Ḥēr, qui avait dormi avec sa concubine avant d'aller visiter māri Yā'qob [= n° 52, 82]; — VII (fol. 19 v°), le cordonnier (ሰፋዬ ፡ አሳእን ፡) et sa fille Marie; — VIII (fol. 21 v°), l'enfant juif de Tyr [= n° 52, 83]; — IX (fol. 22 v°), la femme qui vit le Christ sous forme de garçon resplendissant [= n° 52, 84]; — X (fol. 23 v°), l'abbé mauvais, mais qui expliquait bien la loi dans l'église et aimait la Vierge [= Zot., n° 62, 54]; — XI (fol. 24 r°), le Juif de Constantinople qui jeta aux latrines l'image de la Vierge [= Zot., n° 62, 55]; — XII (fol. 25 r°), le jeune homme de Rome qui entretenait des rapports illicites avec sa mère; — XIII (fol. 26 r°), le moine qui avait obtenu illégitimement du roi la charge d'abbé de son couvent [= Zot., n° 62, 57]; — XIV (fol. 27 r°), le vaisseau naufragé [= Zot., n° 62, 58]; — XV (fol. 28 r°), le fils prodigue d'un homme qui, de son vivant, nourrissait deux personnes; — XVI (fol. 29 v°), Barnabas, de la ville de Sandafā, qui vénérait l'effigie de la Vierge; — XVII (fol. 31 v°), Élie, de la ville d'Elkesus, accusé faussement par des prêtres; — XVIII (fol. 32 v°), Honorius, roi de Rome, qui se fit moine pour la Vierge [= n° 52, 88]; — XIX (fol. 33 v°), suite du récit; — XX (fol. 34 r°), Abādir, gouverneur égyptien, qui vit en vision la cité des Martyrs [= n° 52, 90]; — XXI (fol. 35 v°), le roi Yāsāy, በደወለ ፡ ግብጽ ፡ «aux frontières d'Égypte», qui se fit moine près d'Eleuthère (ኤሌውርዮስ ፡), dans le couvent de Rome (በደብረ ፡ ሮም ፡); — XXII (fol. 36 v°), Marie l'Égyptienne, prostituée pendant vingt-sept ans; — XXIII (fol. 38 v°), Daqsyos, év. de Ṭelṭelyā, en présence de qui l'image de la Vierge sua [= n° 52, 92]; — XXIV (fol. 39 r°), la femme aveugle qui vint chez la Vierge à Bethléem; — XXV (fol. 39 v°), le disciple de quelques saints, qui recourut

à la Vierge n'ayant pas trouvé de la nourriture pour ses maîtres; — XXVI (*fol.* 40 r°), homélie sur la grandeur de la Vierge: — XXVII (fol. 43 r°), les trois vierges, qui interrogeaient Marie sur la naissance de Jésus [=n° 52, 137]; — XXVIII (fol. 43 r°), histoire de la Vierge; — XXIX (*fol.* 44 r°), hist. d'un marchand de Ṣenefwāt, écrite par abbā Tomās, prêtre de cette église (ቀሲስ ፡ ላእከ ፡ ዝንቱ ፡ ቤት ፡) [comp. n° 52, 75]; — XXX (fol. 45 v°), châtiment de Nestorius (ንስጥር ፡) et sa conversion de l'hérésie; — XXXI (fol. 46 r°), l'homme du pays des Francs, aux frontières de la France (በሀገረ ፡ አፍርንጊ ፡ እምአድያመ ፡ አፍርንሳ ፡), qui, pendant quinze ans, n'avait pas eu d'enfants de sa femme; — XXXII (fol. 53 r°), le riche qui mourut pour avoir jeté d'une façon malhonnête un morceau de pain à un pauvre [= Zot., n° 60, 55]; — XXIII (fol. 54 r°), la femme demeurant à Tāḥrā, près de la mer, avec sa belle-mère, et dont la fille devint aveugle; — XXXIV (fol. 55 r°), l'homme riche de Cappadoce, qui ne voulait pas laisser ensevelir son enfant mort [=Zot., n°ˢ 60, 58, n° 62, 24]; — XXXV (fol. 55 v°), l'officier royal à Tarsus de Césarée (ሐራዊ ፡ ዘንጉሥ ፡ ውስተ ፡ ጠርሴስ ፡ ዘቂሳርያ ፡), qui commettait de grands péchés, mais qui aimait la Vierge [= Zot., n° 62, 2]; — XXXVI (fol. 56 v°), Qirās de Galatie, brigand et voleur [= Zot., n° 62, 3]; — XXXVII (fol. 57 v°), Philothée, év. du Se'id, c'est-à-dire de la Haute-Égypte, à qui la Vierge apparut [= B., p. 140]; — XXXVIII (fol. 58 r°), Parikos, homme de Fēṣā, qui voulait se confesser à l'év. Philothée [=n° 52, 5]; — XXXIX (fol. 59 r°), Ela Eskenderos, riche juif de Jérusalem, dévoré par un serpent pendant qu'il se trouvait à la pêche; — XL (fol. 59 v°), Armāteyās, gouverneur d'Éphèse, calomnié auprès du roi; — XLI (fol. 60 v°), le païen de la race d'Israël (አረማዊ ፡ እምደቂቀ ፡ እስራኤል ፡), qui découvrit une effigie de la Vierge dans sa maison; — XLII (fol. 61 v°), le bon jeune homme qui découvrit une effigie de la Vierge près des portes de la ville pendant qu'il allait faucher le foin; — XLIII (fol. 62 v°), le méchant qui fut sauvé parce qu'il donnait des aumônes par amour de la Vierge; — XLIV (fol. 63 r°), la veuve, à laquelle Marie enseigna une prière qu'elle aimait; — XLV (fol. 64 r°), Timothée, gardien d'une église, qui ne réussissait pas à se lever à minuit pour la prière; — XLVI (fol. 64 v°), le grand vaisseau qui allait du nord à l'ouest (*masé'* et *'arab*) sur la mer Érythrée avec plusieurs pèlerins, parmi lesquels était l'év. Grégoire; — XLVII (fol. 65 v°), le chevalier, qui n'osait, à cause de sa pauvreté, aller à la rencontre de son ami le gouverneur; — XLVIII (fol. 66 v°), Nifon, chevalier de Galaad, qui s'adressa au moine Alāniqos (= Callinique) pour séduire une

femme; — XLIX (fol. 68 r°), le vacher, qui sortit pendant la nuit pour sauver ses animaux de la tempête; — L (fol. 69 r°), homélie sur la fondation de Dabra Meṭmāq [= Zot., n° 60, 40]; — LI (fol. 74 v°), le chamelier du couvent; — LII (fol. 76 r°), Isaac, supérieur du couvent au temps de l'év. abbā Michel, et l'image de Marie, qui se trouvait dans le couvent; — LIII (fol. 78 v°), la source miraculeuse du couvent [= Zot., n° 60, 42]; — LIV (fol. 79 v°), Amnut, homme religieux du Ṣe'id du rang des évêques (በሀገረ ፡ እምአህጉረ ፡ ጽዒድ ፡ እምሜመቶ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶሳት ፡); — LV (fol. 84 r°), le musulman égyptien, qui demeurait «tout près de l'église de S. Mercure et de l'église d'abbā Sinodā, qui prophétisa que le roi d'Éthiopie descendrait jusque-là»; — LVI (fol. 86 r°), le moine de Jérusalem et l'image miraculeuse de Marie; — LVII (fol. 87 r°), les moines Abraham et Isaac, qui voulaient aller chez le patriarche d'Alexandrie, Jean; — LVIII (fol. 89 v°), miracle de la Vierge en faveur du roi Zar'a Yā'qob, en lui donnant la victoire contre Badlāy et ses musulmans; — LIX (fol. 94 v°), miracle accompli pendant une razzia de Badlāy; — LX (fol. 96 r°), miracle de la Vierge à propos de deux amis du compilateur de ce recueil, qui voulaient empêcher le prêtre d'achever l'Office de la Vierge, craignant que le temps pour la communion ne passât (à noter ce passage : ወሀለዉ ፡ በብሔረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያን ፡ አሐቲ ፡ በግሎ ፡ መከዳ ፡ እንተ ፡ ትሰመይ ፡ ቤተ ፡ መጣዕ ፡ ወካልእታ ፡ እንተ ፡ ይብልዋ ፡ ጕጕዳ ፡ መቃብሬሁ ፡ ለብፁዕ ፡ ማማስ ፡ መነክስ ። ወበዕለተ ፡ ተዝካሮሙ ፡ ለእሙንቱ ፡ ጻድቃን ፡ etc. «Dans le pays d'Éthiopie il y a des églises; l'une dans le Gelo Makadā nommée Bēta Maṭā' [= Dabra Libānos de Schimézana] et l'autre qu'on appelle Guegueda, lieu de la sépulture du bienheureux Māmmās. Le jour de la commémoraison de ces justes, etc.» On pourrait se demander si ce passage n'autorise pas l'hypothèse que le compilateur était du Tigré); — LXI (fol. 98 v°), histoire d'un marchand de Ṣenefwāt, écrite par abbā Tomās, prêtre de cette église (ቀሲስ ፡ ላዕለ ፡ ዝንቱ ፡ ቤት ፡) [comp. le n° 29 de ce manuscrit]; — LXII (fol. 100 r°), le sultan musulman qui ordonna la fermeture de toutes les églises, et de l'église de Zuwaylah [= n° 52, 76; Zot., n° 62, 50]; — LXIII (fol. 101 r°), Sāfron, roi d'Égypte, qui invoqua l'aide de Marie contre les blessures d'un lion [= n° 52, 77]; — LXIV (fol. 102 v°), Pierre Lawāres, qui avait dédié une église à la Vierge [= Zot., n° 60, 56]; — LXV (fol. 103 v°), miracles accomplis lors de l'ensevelissement de Marie; — LXVI (fol. 104 v°), Michel, qui aimait beaucoup la Vierge, écrivit dans une ville de la Haute-Égypte (ወጸሐፈ ፡ ውእቱ ፡ በአሐቲ ፡ ሀገር ፡ እምላዕላይ ፡ ግብጽ ፡), fut converti de force à l'islam

et mourut martyr pour le Christ; — LXVII (fol. 107 r°), Philippe de Niqonyā, qui donna tous ses biens aux pauvres, et Silān; — LXVIII (fol. 110 r°), abbā Gabriel, fils de Tarik (= Batrak), qui fut destitué à tort de sa dignité, dans le couvent de S. Paul (ደብረ ፡ ቅዱስ ፡ ዘአባ ፡ ጳውሎ ፡); — LXIX (fol. 112 r°), les trois Arabes du Rīf [= n° 52, 17; Zot., 13; B., p. 42]; — LXX (fol. 113 r°), le chrétien Nekuēm, de la famille des Marg Wakēm [?] (እምሰብእ ፡ መርግ ፡ ወኬም ፡), scribe d'un musulman; — LXXI (fol. 114 r°), le prêtre de Nārdin, accusé de fornication; — LXXII (fol. 116 r°), le moine Isaac, qui vivait dans «ce saint couvent déjà mentionné» (ደብር ፡ ቅዱስ ፡ ዘዝኩር ፡, sans doute Qalamon) au temps du patriarche Gabriel [= n° 52, 13; Zot., n° 60, 7; B., p. 31]; — LXXIII (fol. 117 r°), la femme arabe qui souffrait d'une perte de sang aux temps de Salomon, abbé du couvent de Samuel de Qalamon; — LXXIV (fol. 118 r°), Jean, qui officiait dans l'église des martyres Barbara et Julienne au temps du patriarche Benjamin; — LXXV (fol. 120 r°), le prêtre qui laissa tomber le chandelier devant l'effigie de la Vierge; — LXXVI (fol. 121 r°), le prêtre Sedeqā et le diacre Pierre, moines dans le couvent de S. Victor (በማኅፈደ ፡ ፍርቅን ፡) [= Zot., n° 60, 68]; — LXXVII (fol. 122 r°), miracle arrivé lors de la consécration de l'église de Filseyus dans la ville d'Atrib et Malig, le 24 de sanē; — LXXVIII (fol. 123 v°), la femme appelée Mère de Jean (እመ ፡ ዮሐንስ ፡), dans la ville de Sābāṭ, de la Haute-Égypte; — LXXIX (fol. 125 r°), histoire d'un homme de Dafrā, contée dans le désert de Scété à Jean l'évêque (ዮሐንስ ፡ ኤስቆፍ ፡); — LXXX (fol. 125 v°), la femme, de la famille des gouverneurs romains, qui voulait s'introduire dans le Saint-Sépulcre, le jour de la Résurrection [= Zot., n° 60, 57]; — LXXXI (fol. 127 r°), les gens morts de maladie dans le désert de Scété; — LXXXII (fol. 127 v°), l'abbé de Scété et les mauvais esprits qu'il vit; — LXXXIII (fol. 128 r°), l'homme qui vivait dans une ville du territoire de Gaza (በአሐቲ ፡ ሀገር ፡ እምአህጉረ ፡ ጋዛ ፡ ዘይሰመይ ፡ ምኔተ ፡ ዲያቆን ፡ በገበየ ፡ ለምስር ፡); — LXXXIV (fol. 129 v°), l'homme qui renia le Christ à cause de la misère dans laquelle il était tombé; — LXXXV (fol. 131 r°), la vieille femme de la ville de Sembāt; — LXXXVI (fol. 133 r°), le vigneron de Manfaluṭ; — LXXXVII (fol. 135 r°), le païen Reweḥ, appelé Antoine après sa conversion [= n° 52, 62]; — LXXXVIII (fol. 136 v°), le prêtre Marc de la famille des Malāwē, au temps du patriarche Matthieu, et qui avait une femme lépreuse [= n° 52, 63]; — LXXXIX (fol. 137 v°), les moines du couvent d'Antoine, qui étaient allés passer la semaine sainte à Dabra Quesquām, l'an 1112 des Martyrs, au temps de l'évêque Gabriel, qui

avait été élu sur Quesyā par Matthieu [= n° 52, 64]; — XC (fol. 138 v°), le supérieur d'abuna Anṭonyos, qui se rendit chez le qomos Jean, l'an 1038 des Martyrs [= n° 52, 65]; — XCI (fol. 140 r°), homélie de Jean Chrysostome sur la Visitation [= n° 52, 66]; — XCII (fol. 141 v°), Pifāmon, fils du gouverneur d'Awsim [= n° 52, 67]; — XCIII (fol. 142 r°), Jean de Senḥut, au temps de Dioclétien [= n° 52, 68]; — XCIV (fol. 143 v°), l'empereur Zénon, les moines de Scété, et les églises qu'il fit bâtir [= n° 52, 71]; — XCV (fol. 145 r°), séjour de la Vierge à Dabra Meṭmāq; S. Macaire, etc.; — XCVI (fol. 148 v°), Qosmos, jeune homme de la ville de Beïrouth (ቤሩቶስ ፡), qui s'était retiré sur le mont des Oliviers (ደብረ ፡ ዘይት ፡); — XCVII (fol. 150 r°), les religieuses qui vivaient dans une île de la mer de Jéricho, et la pieuse veuve qui se trouvait avec elles; — XCVIII (fol. 152 r°), l'apiculteur qui s'était adressé à un magicien; — XCIX (fol. 153 v°), la pécheresse, qu'un mauvais esprit poussait au suicide; — C (fol. 155 r°), Silān, savant de la ville Iconium (ኢቆንዮስ ፡), qui s'étonnait de la mauvaise nourriture des moines d'un couvent; — CI (fol. 156 v°), Sophie, qui demeurait dans une île de la mer du Nord (ዘትነብር ፡ ውስተ ፡ ደሴት ፡ ማእከለ ፡ ባሕር ፡ ዘሴሜናዊ ፡) et qui était de la famille d'Aron; — CII (fol. 159 r°), Hippolyte (እበሊ ፡), riche commerçant de Constantinople, et son ami Magēdes, de la famille royale; — CIII (fol. 163 r°), Sergius et Priscille (እብርስቅላ ፡ ابرسقلا), qui demeurèrent longtemps ensemble sans péché, jusqu'au jour où il lui fit violence; — CIV (fol. 165 v°), miracle arrivé pour une femme quand les moines se réunirent à Manbaliz [= n° 52, 81]; — CV (fol. 168 v°-170 v°), note finale, confirmant que l'ouvrage fut traduit en éthiopien la 7e année du règne de Zar'a Yā'qob; prescriptions sur le culte de la Vierge, et prières.

Au commencement et à la fin, il y a des figures : fol. 1 v°, miracles de Marie; – fol. 2 r°, la Crucifixion; –fol. 2 v°, Christ sortant des enfers; – fol. 3 v°, Fāsiladas, Georges au cheval blanc (በግለ ፡ ፀዓዳ ፡ ፈረስ ፡), Théodore, Galāwdēwos; – fol. 4 r°, la Vierge et l'Enfant; – fol. 13 v°, figures, à trois registres, concernant le miracle du commerçant juif de Césarée (n° III); – fol. 166 v°, 167 r°, figures représentant des miracles de la Vierge, sans légende explicative; – fol. 167 v°, le Christ couronné d'épines, chargé de la croix, et flagellé; – fol. 168 r°, miracle de la Vierge, sans légende.

Fol. 109 v°, note ajoutée sur les propriétaires du manuscrit : ዝመጽሐፍ ፡ ዘኃይለ ፡ ኪዳን ፡ ዘወኀበ ፡ ለታቦተ ፡ ኢየሱስ ፡ ዘዋ

ልጅ ፡ ወንገ ፡ ወዘአቡሁ ፡ ገብረ ፡ ኢየሱስ ፡ ወዘእሙ ፡ ወለተ ፡ ኪሮስ ፡ ወእኅዊሁ ፡ ወልደ ፡ ኪዳን ፡ ገብረ ፡ ኪዳን ፡ ገብረ ፡ ሥላሴ ፡ ገብረ ፡ ማርያም ፡ ዘሰረቆ ፡ etc. Ces noms ont été substitués, dans le texte du manuscrit, à Zamada Māryām et Takla Mikā'ēl; les noms primitifs étaient Walatta Giyorgis (comp. le ms. suivant) et Yoḥannes. — Fol. 1 r°, 3 r°, 4 v°, en blanc.

Parchemin; 170 feuillets; 310 sur 370 millimètres; deux colonnes par page, 26 lignes par colonne; XVIII^e siècle. — [Abbadie, 222.]

54

Les *Miracles de Marie*.

Le premier folio semble manquer : le fol. 1 r° actuel commence avec la fin d'un charme : ሰሙ ፡ ለኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ትጓኡ ፡ እምዛቲ ፡ ብእሲት ፡ ወኢታመንድብዋ ፡ ዳግመ ። Suit une longue note sur le manuscrit; les premières lignes sont à l'encre rouge; elle appartient au premier copiste : ዝንቱ ፡ መጽሐፈ ፡ ተአምራሃ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ተጽሕፈ ፡ ለበቀዔተ ፡ ነፍስ ፡ ወሥጋ ፡ ወአጽሐፈቶ ፡ ወለተ ፡ ጊዮርጊስ ፡ በሥምረቱ ፡ ለአባ ፡ ነፍስ ፡ መንፈሳዊ ፡ ወልደ ፡ ትንሣኤ ፡ ወወሀበቶ ፡ ሎቱ ፡ ከመ ፡ ይኩኖ ፤ ውእቱኒ ፡ (le mot ይቤ ፡ qui suivait a été biffé) እምቅድመ ፡ ዕረፍቱ ፡ እንዘ ፡ ሕሙም ፡ ውእቱ ፡ ወበሕይወቱ ፡ ይቤሎ ፡ ለዘሀሎ ፡ ምስሌሁ ፡ እንዘ ፡ ይነገሮ (!) ፡ ሎቱ ፡ ንሣእ ፡ ዘንተ ፡ እንብብ ፡ በቱ ፡ ወጸውዕ ፡ ስምየ ፡ ወስማ ፡ እስከ ፡ እለተ ፡ ሞትከ ፡ ወሰበ ፡ ትመውት ፡ ለኪዳኒ ፡ ምሕረት ፡ ውእቱ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ እግዝእቱ ፡ ወቀዳማዊት ፡ ምኔቱ ፡ እነኒ ፡ ኢይወዕእ ፡ እምዝ ፡ ሥርዓቱ ፡ ዘጸሐፍክዎ ፡ ዘእንበለ ፡ እሰብ ፡ ለዝንቱ ፡ ስምዕየ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወድንግል ፡ ወላዲቱ ፡ ከመ ፡ እኪ ፡ ነገር ፡ ከንቱ ፡ ወይቤ ፡ ካዕበ ፡ እመበ ፡ ዘተዓደወ ፡ ዘንተ ፡ ዘሠረቆ ፡ etc. Cette note établit que le volume avait été écrit par ordre de la princesse Walatta Giyorgis pour son vieux confesseur, Walda Tensā'ē; elle est suivie d'une autre, qui mentionne la cession du manuscrit par Walda Māryām de Ṭaguer au P. Juste d'Urbin, le 22 de magābit de 1844, le clergé de Ṭaguer étant témoin de l'achat.

Fol. 1 v°-4 v°, prières et hymnes à la Vierge, ajoutés par le copiste Ēwosṭātēwos pour le Walda Tensā'ē déjà mentionné : ce

copiste se dit son fils. Fol. 1 v° : እሴብሖ ፡ ጸጋኪ ፡ እእግዝእትየ ፡ ወእስእለኪ ፡ ታብርሂ ፡ ልብየ ። (comp. Wright, CLXXXVIII, 33); *ibid.* : እመሰረት ፡ እንቲ ፡ ውእቱ ፡ ለኵሉ ፡ ዓለም ፡ ዘኮንኪ ፡ ማኅደረ ፡ ለዓቢይ ፡ ወልዑል ፡ እምላክ ። (cf. Wright, CLVIII, B); — fol. 4 v° : ሰላም ፡ ለኪ ፡ እማርያም ፡ ለኖኅ ፡ ሐመሩ ።, l'hymne continue à la marge inférieure du fol. 5 r° (cf. Wright, LXXX, F), etc.

Fol. 5 r°, miracle de Marie, d'une autre écriture.

Fol. 6 r°, Ta'amra Māryām. Le texte se divise en trois parties :

La première partie (fol. 6 r°-112) a été copiée par le premier copiste, dans une superbe écriture à l'encre verte; le texte est interrompu par des pages et des feuillets laissés en blanc pour les figures. Les 33 récits suivent dans l'ordre du ms. Zot., n° 60 : fol. 6 r°, I; fol. 12 r°, II; fol. 13 r°, III; fol. 15 r°, IV; fol. 17 v°, V; fol. 20 r°, VI; fol. 23 r°, VII; fol. 26 r°, VIII; fol. 28 v°, IX; fol. 31 v°, X; fol. 34 v°, XI; fol. 38 r°, XII; fol. 40 r°, XIII; fol. 44 v°, XIV; fol. 46 r°, XV; fol. 49 v°, XVI; fol. 52 v°, XVII; fol. 56 r°, XVIII; fol. 59 r°, XIX; fol. 61 v°, XX; fol. 64 r°, XXI; fol. 66 v°, XXII; fol. 70 v°, XXIII; fol. 74 r°, XXIV; fol. 78 r°, XXV; fol. 81 r°, XXVI; fol. 86 v°, XXVII; fol. 89 r°, XXVIII; fol. 91 v°, XXIX; fol. 99 v°, XXX; fol. 104 r°, XXXI; fol. 107 v°, XXXII; fol. 110 v°, XXXIII. — On y trouve des allusions à l'auteur du recueil, fol. 26 r° : « Pendant que moi, le pauvre Jean, évêque, j'étais dans le désert de Scété, des hommes croyants m'ont conté qu'il y avait etc. »; — fol. 31 v° : « Lorsque moi, pauvre évêque, j'étais dans le désert de Scété, mon abbé m'ordonna de servir les malades etc. »

La deuxième partie appartient au même copiste, qui commence, au fol. 124 v°, à se servir d'une encre noire. Les récits sont au nombre de 15, mais ils s'écartent de l'ordre des autres manuscrits avec lesquels ils ne semblent pas toujors s'accorder, même pour le fond; ils sont presque tous tirés de légendes apocryphes de la vie de Marie. Fol. 113 r°, miracle du Christ à propos du roi qui régnait au temps de sa crucifixion, et qui avait coupé la tête à Pilate [comp. Zot., n° 62, 34]; — fol. 117 r°, l'apôtre Jean va chez l'empereur Tibère [= Zot., n° 62, 35]; —

fol. 120 v°, sur les douleurs de la Vierge [= Zot., n° 60, 48]; — fol. 122 r°, réunion des Apôtres pour les funérailles de la Vierge [= Zot., n° 60, 89]; — fol. 124 v°, hist. des Juifs après la mort de Marie [= Zot., n° 60, 88]; — fol. 127 r°, Safonyā, qui voulait enlever le lit de Marie [= Zot., n° 60, 90]; — fol. 129 v°, courte histoire de la Vierge; — fol. 131 v°, la fuite en Égypte; séjour à Baselṭā, Gamnudi, Dabra Meṭmāq, Scété, etc., et miracles qui y furent accomplis; — fol. 137 r°, miracle de la source, que Jésus fit jaillir à son retour d'Égypte [= Zot., n° 60, 85]; — fol. 138 r°, la source miraculeuse de Jésus, et la fille des brigands [= Zot., n° 60, 81]; — fol. 140 r°, l'homme malade depuis 47 ans; — fol. 142 r°, Sāfron, roi d'Egypte [= n° 52, 63]; — fol. 144 v°, le brigand qui vint à la source miraculeuse après la mort de la Vierge [= Zot., n° 62, 43]; — fol. 145 v°, le diacre qui était dans une île de la mer de Jéricho vers le Carmel [= Zot., n° 62, 30]; — fol. 147 r°, note sur le jugement dernier dans la vallée de Josaphat.

La troisième partie est de la main d'Ēwosṭātēwos, qui écrivit, comme le premier copiste, pour Walatta Giyorgis, dont le nom est mêlé dans les invocations avec celui de son confesseur Walda Tensā'ē. Ēwosṭātēwos, travaillant avec de l'encre noire, a rempli les espaces de la première partie, que son prédécesseur avait laissés libres pour les figures, avec des récits empruntés aux légendes apocryphes sur la vie de la Vierge, la fuite en Égypte, etc. Cette constatation est intéressante en ce qu'elle jette un peu de lumière sur la formation et l'origine des différentes rédactions des Ta'amra Māryām. Fol. 11 r°, miracle que la Vierge accomplit, lors de son retour du temple, pour l'homme appelé Manfasa Sayṭān «Esprit du diable» [= n° 51, 1]; — fol. 12 v°, pour le fils unique d'une veuve, dans la même occasion; on y trouve, comme dans d'autres textes de cette partie, des invocations magiques; — fol. 14 v°, pour Gēgār, lorsque Hérode ordonna de lui trancher la tête; — fol. 16 v°, suite du même récit; — fol. 19 r°, hist. de la Vierge au temps d'Hérode, et sa fuite au Liban; — fol. 22 v°, fuite en Égypte; — fol. 25 r°, séjour en Égypte, dans la ville d'Aksibā; — fol. 28 r°, séjour à Barkibās, etc.; — fol. 30 v°, suite du

même récit, qui continue à la marge inférieure du fol. 31 v°; — fol. 33 v°, départ de Barkibās et arrivée à Mesris; — fol. 37 r°, retour en Palestine, séjour à Dabra Tonā, d'où l'on voit la terre de Juda, à Regbādā, etc.; — fol. 39 v°, arrivée à la mer des Cèdres, vis-à-vis de l'Arabie (ባሕረ ፡ ቂድሮስ ፡ በአንጻረ ፡ ዓረቢ ፡, toujours avec des mots magiques); — fol. 42 r°, séjour à Dabra Sikā, Garsām, Gēnsērēṭ; — fol. 45 r°, près du roi de Kēfāz, etc.; — fol. 48 v°, séjour à Gēnādos; — fol. 51 v°, à Sobar et sur le Liban; arrivée du fils de Dākyos roi de Perse; — fol. 55 r°, autre miracle à Dabra Tonā; — fol. 58 r°, arrivée dans la ville de Dirdi, «ce qui signifie ville de la paix»; — fol. 60 v°, miracle à Gērābēs, qui est Penle'ēl (ዘጵንልኤል ፡); — fol. 63 r°, séjour près du roi Rāwreḫi; — fol. 65 v°, miracle à Sikār, en Égypte, ዘእንጻረ ፡ ባሕረ ፡ ፊጻድ ፡ ዘእሜሎስ ፡ ወሮማይስል ፡; — fol. 69 r°, dans le désert d'Ēdomyās; — fol. 69 v°, près du roi de Salan (ንጉሠ ፡ ሰላን ፡); — fol. 73 r°, miracle en Égypte; — fol. 76 v°, séjour à Neḫis; — fol. 80 r°, à Gadabyā; — fol. 85 r°, suite; miracle pour Aqiṭēs, fils de Sor, fils d'Amānyā, fils de Selēm; — fol. 88 r°, suite des miracles en Égypte; séjour à Ēdēbon; — fol. 91 r°, suite; — fol. 98 r°, séjour de la Vierge à Nazareth; — fol. 102 v°, miracle du Christ, lorsqu'il ressuscita les enfants des Juifs qui étaient morts; — fol. 106 v°, autre, pendant qu'il était à Nazareth avec sa mère; — fol. 110 r°, suite; — fol. 112 r°, miracle pour un chef de ville, blessé par un serpent; — fol. 112 v°, lecture pieuse. — Le même copiste a ajouté, fol. 148 v°-153, le récit d'une apparition de la Vierge au patriarche Théophile, pour lui donner de la force contre la fatigue de la marche.

On a ajouté quelques textes à la fin du volume, savoir :

a. Fol. 148 r°, après les Miracles de la Vierge : ዜናው ፡ ኪሮስ ። ዘኪሎዳዎንስ ፡ ምጣሕቴረዋትስ ፡ ጩሀ ፡ ገባ ። ያለው ፡ በቃ ፡ ያረሰው ፡ ምድር ፡ ግምባር ። የማን ፡ አምና ፡ ም ፡ ባድማ ። የቢሩቴ ፡ ም ፡ ጎዳናው ። የወረዶ ፡ ም ፡ ፍጣ ፡ ጽዮን ፡ ያረሰው ፡ ዓዲ ፡ የወረዶ ፡ ም ፡ ቸችክርና ። Cette note semble viser des contestations au sujet de champs.

b. Fol. 153 r°, après le dernier miracle écrit par Ēwosṭātēwos, liste des champs constituant les biens ecclésiastiques (rim)

donnés par Ēwosṭātēwos à une église de Marie Kidāna Meḥrat : ዘኤዎስጣቴዎስ ፡ ፊም ፡ ዘወሀበ ፡ ለኪዳነ ፡ ምሕረት ፡ መደብ ፡ የዮዳ ሄል ፡ ም ፡ ጫፉ ፡ ቀርሞ ፡ የዘበእስራኤል ፡ ም ፡ ቁንጊ ፡ የሰትሮ ፡ ጭንፎ ፡ አየርማ ። መደብ ፡ የወልደ ፡ ዮና ፡ ም ፡ ጐዳናው ፡ የተዶ (*sic!*) ፡ ም ፡ ግንድ ፡ መጠያ ።

c. Fol. 153 v°, liste des manuscrits en possession du P. Juste d'Urbin.

d. Fol. 154 r°, écrit effacé : peut-être l'extrait, cité par Ant. d'Abbadie, des prières de Siméon Stylite.

e. Fol. 154 v°, liste, très mal écrite, des livres d'un certain Ēwosṭātēwos.

Parchemin; 154 feuillets; 200 sur 257 millimètres; deux colonnes par page; 16-17 lignes par colonne; deux écritures : encre verte à partir du fol. 5 r°; XVIII^e siècle. — [Abbadie, 196.]

55

Les *Miracles de Marie,* au nombre de 33. L'ordre en est sensiblement le même que dans le ms. éth., Bibl. nat., n° 60 : fol. 8 r°, I; fol. 10 v°, II; fol. 11 v°, III; fol. 12 v°, IV; fol. 14 v°, V; fol. 16 r°, VI; fol. 18 v°, VII; fol. 20 v°, VIII; fol. 23 r°, IX; fol. 25 r°, X; fol. 26 v°, XI; fol. 29 v°, XII; fol. 32 r°, XIII; fol. 34 v°, XIV; fol. 36 v°, XV; fol. 39 r°, XVI; fol. 41 r°, XVII; fol. 44 r°, XVIII; fol. 46 r°, XIX; fol. 47 v°, XX; fol. 49 r°, XXI; fol. 51 r°, XXII; fol. 55 r°, XXIII; fol. 57 r°, XXIV; fol. 60 r°, XXV; fol. 62 v°, XXVI; fol. 66 v°, XXVII; fol. 68 v°, XXVIII; fol. 71 r°, XXIX; fol. 72 v°, XXX; fol. 75 v°, XXXI; fol. 78 r°, XXXII; fol. 79 v°, XXXIII; fol. 81 r°, bénédictions finales. Les prières à la Vierge continuent aux fol. 102 r°-108 v°.

Le volume est très richement illustré, et les figures peuvent être distribuées en trois groupes. Elles sont probablement dues à deux artistes différents. Assez fréquemment les figures sont seulement au trait; au fol. 77 v°, il y en a quelques-unes au trait et d'autres coloriées.

I^{er} groupe, portraits et figures de saints dus au premier artiste : fol. 1 v°, portrait de S. Abyāder; — fol. 2 r°, de S. Jules (Yolyos);

– fol. 2 v°, de S. Juste (Yosṭos); – fol. 3 r°, fin du martyre de S. Georges, et portrait de S. Aboli; – fol. 3 v°, figures simplement esquissées: – fol. 4 r°, la Trinité; en bas, les 24 prêtres célestes; – fol. 4 v°, S. Mārmeḥnām; – fol. 5 r°, Marqorēwos, transperçant Gelyānos; dans un angle, abbā Bāselyos et Gorgorēwos; – fol. 5 v°, S. Gabriel; dans les flammes, S. Qirqos et sa mère Iyaluṭā; – fol. 6 r°, les trois enfants dans la fournaise; – fol. 6 v°, Adam et Ève, qui sortent des flammes et d'entre les démons; – fol. 7 r°, la naissance du Christ.

IIe groupe, *a*. Figures où le premier artiste a traité des miracles de la Vierge : fol. 7 v°, en haut, Daqsyos, à gauche, tendant le livre des Miracles, qu'il vient d'écrire, à la Vierge, qui est à droite; en bas, la Vierge récompense Daqsyos en lui donnant un vêtement et une chaise (cf. B., pl. VI); – fol. 10 r°, figures concernant Daqsyos; – fol. 11 r°, le moine prie la Vierge, qui lui donne des mets et un vêtement (miracle II); – fol. 12 r°, le paysan prie la Vierge, qui le bénit (IIIe mir., cf. B., pl. IX); – fol. 13 v°, figures au trait (IVe mir.); – fol. 14 r°, autres figures sur l'histoire du Juif d'Akhmim; – fol. 15 v°, Damien écrit le nom de la Vierge, qui lui donne la bonne nouvelle (Ve mir.; cf. B., pl. XIII); – fol. 17 v°, la femme portant à sa bouche la main du patriarche Abbās pendant la communion (VIe mir.); – fol. 18 r°, en haut, Abbās coupe cette main; en bas, la Vierge la guérit; – fol. 20 r°, la Vierge soulève le moine Isaac, tombé par terre à sa vue (VIIe mir., cf. B., pl. XXI); – fol. 22 r°, la petite Marie prie la Vierge devant le temple de Defrā (VIIIe mir.; cf. B., pl. XXII); – fol. 22 v°, en haut, ascension d'Hénoch et celle d'Élie; en bas, la chute de Demetrius; – fol. 24 v° (IXe mir.), en haut à gauche, le peintre travaille au portrait de la Vierge; en bas, il tombe de son échafaudage; à droite, la Vierge le soulève; en bas à droite, l'enfer avec ses monstres; en haut au milieu, le Paradis (comp. B., pl. XXIII); – fol. 25 (Xe mir.), la Vierge baptise dans le Jourdain un pèlerin malade (B., pl. XXVII); – fol. 26 r°, le pèlerin à Bethléem, au mont des Oliviers; la Vierge le conduit à Dabra Ṣeqon; il arrive à Jérusalem; il est dans son lit; – fol. 28 r°, Walatta Pēṭros, dans sa barque, est mise en danger

par un hippopotame (cf. Conti Rossini, *Acta sanctae Walatta Pētros*, p. 31-32); – fol. 28 v° (XI° mir.), Zacharie donne une couronne à la Vierge; il la prie, prosterné sur le sol; – fol. 29 r°, en haut à g., les brigands; à dr., la Vierge donne à Zacharie la récompense pour sa couronne; en bas, l'abbé fait moines les brigands (comp. B., pl. XXXI); – fol. 30 r°, Zēnā Māryām; – fol. 30 v°, en haut, Arsimā, Pistis, Alāpis, Agāpis et Astēr, les saintes martyres; en bas, Yodit et les cinq vierges; – fol. 31 r° (XII° mir.), à g., les voleurs qui ont enlevé le pain aux femmes et qui se cassent les dents en le mangeant; à dr., la Vierge et les voleurs devenus moines (comp. B. pl. XXXII); – fol. 31 v°, dessins de l'arche au trait; – fol. 33 v° (XIII° mir.), l'un des trois Arabes du Rīf est englouti par un crocodile, les autres se sauvent sur un rocher (voir B., pl. XXXVI); – fol. 34 r°, l'un des deux Arabes porte au couvent de Qalamon la laine d'une brebis, l'autre un chameau chargé de marchandises (voir B., pl. XXXVII); – fol. 35 v°, (XIV° mir.), en bas, les moines de ʿEqonā; en haut, la Vierge qui parle à un prêtre pendant un rêve; – fol. 36 r°, le transfert du couvent de ʿEqonā; – fol. 38 r° (XV° mir.), Jean Bakansi en prison avec deux lions; – fol. 38 v°, l'aveugle prie la Vierge; la Vierge lui rend la vue (B., pl. XLIV); – fol. 40 v° (XVI° mir.), en haut à g., l'homme des Qualāsys blessé à l'œil; à dr., les Quez combattent contre lui; en bas à g., il voyage sur un bateau; à dr., la Vierge fait tomber la flèche de son œil (comp. B., pl. XLV et XLVI); – fol. 43 r° (XVII° mir.), en haut à g., la femme Gērā et sa fille aveugle prient la Vierge; à dr., la Vierge rend la vue à l'enfant en se servant du lait de son sein; en bas, la Vierge réveille les deux femmes qui s'étaient endormies après la prière (comp. B., pl. L et LI); – fol. 45 v° (XVIII° mir.), à g., la veuve et ses trois filles prient la Vierge; à dr. en haut, Tēwag conduit Marthe et Yawāhit à l'église; à dr. en bas, funérailles de la troisième sœur Marie (comp. B., pl. LIII et LIV); – fol. 47 r° (XIX° mir.), les deux frères copistes, tombés dans le péché pendant qu'ils copient, sont sauvés par la Vierge (voir B., pl. LV); – fol. 48 r°, croquis de Josué arrêtant le soleil; – fol. 48 v°, (XX° mir.), en bas, la Vierge, sous forme de colombe, descend

dans la prison, où se trouve malade Georges le Jeune; en haut, Georges guérit et est délivré; – fol. 50 v° (XXI° mir.), en haut à g., le gardien de l'église chasse Kaṭir; en bas à g., il est frappé par la paralysie; à dr., Kaṭir est guéri de ses blessures par la Vierge et rétabli à sa place (B., pl. LXII); – fol. 52 v° (XXII° mir.), en haut, le musulman interroge les deux frères, qui ont teint son vêtement; en bas, un des deux frères est baisé par le musulman; dans le milieu en bas, le musulman accuse cet homme auprès du qādi; à dr. en bas, il est en prison (comp. B., pl. LXIII et LXIV); – fol. 53 r°, en haut, S. Georges terrasse le qādi; en bas à g., le qādi écrit l'ordre de délivrance; en bas à dr., les prêtres le lisent dans l'église (comp. B., pl. LXVI); – fol. 55 v° (XXIII° mir.), le patriarche envoie ses gens እስመ ፡ ተጐድአት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡; en bas à droite, l'Européen au pied de pierre invoque la Vierge; – fol. 56 r°, il montre au patriarche, en se découvrant, qu'il est guéri (B., pl. LXVII et LXVIII); – fol. 58 v° (XXIV° mir.), à g., le patr. Zacharie découvre que l'évêque Mercure est lépreux; au centre, Mercure, après s'être déshabillé, invoque la Vierge; à dr., la Vierge le guérit (voir B., pl. LXIX); – fol. 59 r°, en haut, Zacharie le voit guérit; à g. vers le centre, Mercure montre sa délivrance à un compagnon; à dr. en bas, il célèbre la messe; – fol. 61 v° (XXV° mir.), en haut à g., la femme de Ḥarlom est portée sur son lit; à dr., Marie; en bas, au milieu, la femme gît sur le sol (voir B., pl. LXXII); – fol. 62 r°, à dr. et à g., l'effigie de la Vierge; au milieu, le gardien voit que la femme est guérie; en bas, la femme gisant à terre; – fol. 65 v° (XXVI° mir.), en haut, la Vierge commande à l'Ange d'enlever l'enfant du ventre de l'abbesse des Carmélites, endormie; en bas, l'ange donne l'enfant à Filenekes (ፊልንክስ ፡), pour qu'il l'élève (voir B., pl. LXXV); – fol. 66 r°, en haut à g., les religieuses sont réprimandées par le patriarche Sévère; en haut à dr., l'abbesse avoue tout ce qui est arrivé; en bas à dr., l'enfant est livré par Filenekes au patriarche; à g., il devient évêque (comp. B., pl. LXXVIII); – fol. 67 v°, (XXVII° mir.), à g., on donne le vin; en haut à g., les amis de Bārok réunis au banquet; en bas à dr., ils boivent (B., pl. LXXIX); – fol. 68 r°, en haut à g., la Vierge; en bas à g., les ennemis

frappent Bārok; en bas à dr., Bārok en moine; en haut à dr., Bārok porté au tombeau; – fol. 70 v° (XXVIII° mir.), à dr., Anastase de Rome prie la Vierge; à g., la Vierge reçoit l'âme d'Anastase qui gît par terre (B., pl. LXXXII); – fol. 71 v° (XXIX° mir.), le moine Sālusi de Qalamon est frappé par les moines du couvent (B., pl. LXXXV); – fol. 72 r°, à g. en haut, Sālusi part; à g. en bas, les moines lui refusent des vivres; à dr., il prie la Vierge; – fol. 74 v° (XXX° mir.), scènes arrivées à Qemr (B., pl. LXXXVII et LXXXVIII); – fol. 75 r°, id.; – fol. 77 r° (XXXI° mir.), à g. en haut, le voleur enlevant le vêtement de l'église; à g. en bas, la Vierge le délivre des liens des moines; à dr. en haut, le voleur est à genoux devant l'effigie de la Vierge; – fol. 79 v°, épisodes du XXXII° mir.; – fol. 80 v° (XXXIII° mir.), en bas, des filles éloignent le chien de l'eau, avec un bâton; en haut, quatre filles; au centre, la Vierge donne de l'eau au chien (B., pl. XCVIII et XCIX). — La comparaison des figures des différents manuscrits ne serait possible qu'à l'aide de fac-similés; mais la description que je viens de faire de celles de ce numéro, si abrégée qu'elle soit, suffit à établir qu'elles représentent un troisième type, à ajouter aux deux qu'on connaissait déjà par les manuscrits de Lady Meux. La distribution des tableaux et les scènes représentées ne sont pas toujours les mêmes; deux pages illustrées des manuscrits Meux peuvent se trouver ici groupées dans une seule; d'autres fois, c'est le contraire; l'ordre des scènes change, etc. On ne se bornait pas à faire de simples copies; l'artiste, tout en s'inspirant de l'idée générale du manuscrit qui lui servait de modèle, se croyait autorisé à garder dans le reste toute sa liberté.

b. Figures mêlées avec celles des Ta'amr, mais qui n'ont rien à voir avec ceux-ci, et semblent être l'œuvre d'un deuxième artiste : fol. 55 v°, entrée du Christ à Jérusalem; – fol. 56 r°, groupe de musulmans (?); – fol. 56 v°, la Trinité et le martyre de S. Étienne; – fol. 58 r°, SS. Pierre et Paul tués devant Néron; – fol. 70 v°, croquis d'un saint à cheval (S. Georges ?); – fol. 71 r°, le même; – fol. 74 r°, deux cavaliers, au trait, avec la légende «S. Lawentyos»; – fol. 75 v°, cavalier, au trait, avec

la légende «S. Maqārā»; – fol. 76 v°, SS. Cyrille et Jean Chrysostome; – fol. 77 v°, en haut, Grégoire et Zacharie, en couleur, Athanase et Théophile, au trait; en bas, deux patriaches, coloriés, et deux autres, simplement dessinés; – fol. 81 r°, S. Philothée à cheval, transperçant un taureau.

Peut-être faut-il attribuer à ce même artiste les figures dont nous avons déjà parlé, aux fol. 28 v°, 30 r°-v°, 31 v°. Mais celles qui lui appartiennent sont surtout les figures qui suivent les Miracles et qui forment le troisième groupe : fol. 82 r°, S. Ēsderos (እስድሮስ ፡); – fol. 82 v°, S. Minās; – fol. 83 r°, S. Théodore qui transperce le dragon; – fol. 83 v°, S. Claude qui tue le centaure (ሰበድኣቶ ፡); – fol. 84 r°, S. Fāsiladas; – fol. 84 v°, S. Théodore l'Oriental; – fol. 85 r°, S. Victor; – fol. 85 v°, Ērfās et Saqrāṭes (Socrates ?); – fol. 86 r°, S. Georges et le dragon; – fol. 86 v°, les rois mages; – fol. 87 r°, la naissance de Jésus; – fol. 87 v°, la reine éthiopienne Walatta Qirqos en prières devant l'effigie de la Vierge; – fol. 88 r°, la Vierge, Michel et Gabriel; – fol. 88 v°, l'église édifiée par J.-C.; – fol. 89 r°, épisode de la vie de S. Georges et de S. Mercure; – fol. 89 v°, le Christ donnant le kidān à la Vierge; – fol. 90 r°, les SS. Takla Hāymānot et Ēwosṭātēwos; – fol. 90 v°, le Christ au mont Thabor; – fol. 91 r°, le second avènement du Christ; – fol. 91 v°, mort de la Vierge; – fol. 92 r°, l'Assomption; – fol. 92 v°, la descente du Saint-Esprit sur les apôtres; – fol. 93 r°, l'Ascension; – fol. 93 v°, même sujet; – fol. 94 r°, l'ensevelissement du Christ; – fol. 94 v°, le Christ flagellé; – fol. 95 r°, le Christ foulé aux pieds et battu; – fol. 95 v°, la Crucifixion; – fol. 96 r°, la Flagellation; – fol. 96 v°, la Déposition de la croix; – fol. 97 r°, les SS. Gabra Manfas Qedus et Sāmu'ēl; – fol. 97 v°, Antoine, Macaire, Paul et autres moines; – fol. 98 r°, Aragāwi, Kiros et Abib; – fol. 98 v°, l'Annonciation; – fol. 99 r°, la Présentation; – fol. 99 v°, le baptême dans le Jourdain; – fol. 100 r°, la tentation du Christ; – fol. 100 v°, la fuite en Égypte; – fol. 101 r°, même sujet; – fol. 101 v°, le Christ guérissant des malades; – fol. 108 v°, Melchisédech; – fol. 109 r°, Abraham, Isaac et Jacob; – fol. 109 v°, la réunion des Prophètes; – fol. 110 r°, même

sujet; — fol. 110 v°, les rois Iyo'as, Constantin, Théodose Ier et II, Honorius, Arcadius et les rois éthiopiens de la dynastie des Zāguē, Lālibalā, Na'akueto La'ab, Yemreḥana Krestos, Arbē; — fol. 111 r°, les rois éthiopiens Arbāha (!), Aṣbeḥa, Kālēb, Gabra Masqal, Zar'a Yā'qob, Ba'eda Māryām, Sarṣa Dengel et Yoḥannes.

Fol. 59 v°, en blanc.

Parchemin; 111 feuillets; 270 sur 300 millimètres; deux colonnes par page; 20 lignes par colonne; XVIIIe siècle. — [Abbadie, 114.]

(*A suivre.*)

CHARTES D'IMMUNITÉ
DANS L'ANCIEN EMPIRE ÉGYPTIEN,

PAR

M. A. MORET.

Depuis dix ans les fouilles ont fait sortir du sol de l'Égypte des documents d'un caractère nouveau et d'une importance exceptionnelle pour l'histoire des institutions de l'ancien empire égyptien. Ce sont des décrets royaux, c'est-à-dire des copies authentiques, sur pierre, de chartes officielles issues de la chancellerie royale; ils ont été promulgués par des rois appartenant à la période qui va de la V^e à la X^e dynastie (de 2750 à 2160 environ av. J.-C.)[1]. On les a retrouvés un peu partout et généralement par séries : 3 à Abydos (fouilles de Petrie, 1903), 1 à Dahschour (publié par Borchardt, 1905) et 5 à Koptos (fouilles de R. Weill et Ad.-J. Reinach, 1910-1911). Les premiers textes, ceux d'Abydos, d'ailleurs en mauvais état, ont présenté de grandes difficultés pour les traducteurs, MM. Griffith et Maspero[2], à cause de la nouveauté des termes techniques employés; le texte de Dahschour, dont la conservation est parfaite, donnait, avec beaucoup d'articles nouveaux, quelques-unes des plus importantes formules des décrets d'Abydos; il fut fort bien traduit par M. Borchardt[3]. Les décrets de Koptos, enfin, rappellent ceux d'Abydos et de Dahschour, tant au point de vue de la rédaction que du

[1] D'après la chronologie «courte», par exemple celle préconisée par Breasted (*Ancient Records of Egypt*, I, p. 40).

[2] Fl. Petrie, *Abydos*, 1903, II, pl. XVII-XIX, traduction de Griffith (p. 42) et de Maspero (*Recueil de travaux*, XXVI [1904], p. 236).

[3] L. Borchardt, *Ein Königserlass aus Dahschur* (*Aeg. Zeitschrift*, XLII [1905], p. 1-11).

contenu, et, tout en énonçant des articles nouveaux, permettent d'établir un formulaire-type de ce genre de documents. L'étude de ces décrets, qui se complètent réciproquement, ne peut que gagner à être faite d'ensemble. C'est ce qu'a compris M. R. Weill qui, après avoir eu le bonheur de trouver à Koptos cinq des plus importantes de ces chartes, a rendu le grand service de les publier sans retard, et a eu le mérite d'accompagner ses dessins et ses photographies de traduction et de commentaires basés sur la comparaison des textes similaires [1].

M. Weill a dégagé très nettement, et, à mon avis, très justement, l'idée générale que ces textes sont des *Chartes d'immunité* délivrées par les Pharaons à divers domaines sacerdotaux ou funéraires; mais dans l'interprétation du détail il y a naturellement matière à discussion. Le sujet étant de haute importance, M. Weill m'excusera de reprendre, après lui, l'examen critique de ces documents. Je les grouperai par ordre géographique et je commencerai par les plus explicites, ceux de Koptos.

I. TEXTES DE KOPTOS.

Les stèles de Koptos [2] ont été retrouvées dans les fondations d'un temple de Thoutmès III, rebâti par Ptolémée Philadelphe, où elles servaient de matériaux de construction. Elles provenaient d'édifices de l'ancien empire complètement disparus. La plus ancienne date de Pepi I^er^, le troisième roi de la VI^e^ dynastie (vers 2600 av. J.-C.); trois datent de Pepi II (vers 2570 av. J.-C.); les autres ne sont pas datées ou proviennent de deux rois mal connus : l'Horus Neterbaou roi Neferkaouhor

[1] Raymond Weill, *Les décrets royaux de l'ancien empire égyptien*, Paris, Geuthner, 1912.

[2] Il y a 10 pièces, dont 1 stèle illisible, 2 petits fragments, 2 stèles portant des textes d'un autre caractère, et 5 stèles relatives aux chartes d'immunité.

(nommé sur la liste d'Abydos); l'Horus Demdabtaoui roi Ouazkarâ, omis par les listes, mais connu par de petits monuments (Weill, p. 4); ils appartiennent tous deux à l'intervalle qui sépare la VI[e] de la X[e] dynastie.

STÈLE DE MERIRÂ PEPI I[er] [(1)].

(Weill, pl. VI et p. 41.)

Ce monument se distingue des autres par sa brièveté et aussi parce qu'il présente un tableau gravé au-dessus de l'inscription.

Dans le cintre à gauche, le roi «*Merirâ, le dieu bon, seigneur des deux terres*» offre ⟶, le bras tendu, un pain au dieu [Min] *de Koptos* représenté à droite ⟵, debout, ithyphallique. Derrière le roi se tient debout «*la royale mère Apout*». L'inscription commence immédiatement au-dessous par des épithètes à l'adresse du roi : (à dr.) **1** *Doué de vie, stabilité, force à jamais; aimé* [de Min, dont la figure est au-dessus]; (à g.) *Doué de vie, stabilité, force à jamais; aimé* [de la royale mère Apout, dont la figure est au-dessus (*a*)]. Puis vient une date **2** *Première fois de la fête Sed, où il* (le roi) *est fait vivant* (*b*) *comme le soleil*. Suit le libellé de l'inscription. D'abord un titre qui situe géographiquement la stèle : **3** *Édifice de Ka* (*c*) *de la royale mère Apout, du nome des Deux-Faucons de Koptos* (*d*) **4** *J'ai ordonné que soit* **réservé** *cet édifice de Ka* [avec les honou-ka (*f*)] **5** *les mertou* (*g*), *les bœufs, les chèvres,* [les ânes (*h*)] [Si] **6** *un messager quelconque remonte le fleuve avec une mission quelconque* (*i*), *ma Majesté ne permet pas* **7** *qu'il soit fait un passage quelconque par cet édifice de Ka; ma Majesté ne permet pas même que le traverse* **8** *le cortège d'Horus* (*j*). *Ma Majesté a ordonné que cet édifice de Ka soit réservé, aussi ma Majesté n'a-t-elle pas permis* (*k*) *de faire aucune imposition comptée à la Cour* (*l*), *dans cet édifice de Ka.*

(*a*) Weill fait rapporter, à tort je crois, les deux mots *aimé* au même personnage, le dieu Min. Si l'épithète est double c'est qu'il y a, à droite et à gauche du roi, le dieu et la mère royale.

[(1)] De Pepi I[er] date aussi le décret de Dahschour publié par Borchardt, et les décrets d'Abydos publiés par Petrie, que nous étudierons par la suite.

(*b*) Le sens passif de ces expressions , , a été démontré par Sethe (*Verbum*, II, p. 746); *ỉr* y est au passif en *w* (*ibid.*, II, § 474). La fête *Sed* peut entraîner cette épithète, car le roi «y renouvelle sa vie» ou «sa naissance» pour des millions d'années (A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 86).

(*c*) Comme l'a prouvé Steindorff dans *Aeg. Zeitschrift*, XLVIII, p. 152 et suiv., l'*édifice de Ka* ne désigne pas le tombeau, ni la chapelle, mais le domaine funéraire *entier* avec ses édifices et ses terrains, dont les revenus font vivre le mort et ses desservants. L'orthographe *Ḥt-ka-t* est intéressante en ce qu'elle met *ka* au féminin; ce qui est rare.

(*d*) Ces mots sont donnés en ordre inverse, probablement par application du principe d'honneur.

(*e*) Le mot *ḥwj-t*, fort bien interprété par M. Weill «réserver», a comme sens premier *défendre* et *prohiber;* c'est le terme technique qui caractérise l'*immunité* accordée au domaine et à ses habitants; il reparaît dans tous les textes similaires à celui-ci. La traduction la plus précise serait peut-être «protégés pour le compte de () Min». Cf. la stèle d'Apries :  (Piehl, *Aeg. Zeitschrift*, 1890, p. 104).

(*f*) Il y a une lacune à la fin de la ligne 4. Comment la remplir? Weill traduit, en restituant : «et qu'on ne mette pas ses gens parmi les gens du gros et du petit bétail...» et retrouve la même formule dans les décrets de Pepi II. Cela est douteux, car le passage invoqué comporte au moins 8 signes ou cadrats, tandis que la fin de notre ligne et le début de la suivante (que donne Weill, à cet endroit, dans son dessin [p. 41] manque sur la photographie; je dois donc considérer le passage comme étant en lacune), l'espace libre, dis-je, donne, au plus, 4 à 5 signes ou cadrats. On pourrait penser trouver

ici, après le verbe «soit réservé», le nom de la personne à qui l'immunité est accordée : telle est la rédaction dans les autres décrets de Pepi II, où «réservé» s'accompagne de «à Min de Koptos». Mais ici les mots strictement nécessaires «à la royale mère Apout, avec» seraient trop longs pour l'espace libre; d'ailleurs, à l'avant-dernière ligne, l'expression *ḥwj-t ḥt-ka-tn* revient sans complément déterminatif. Pour trouver une autre restitution, je m'adresserai à un document similaire, la stèle qui concerne le domaine funéraire de *Ht-ka-k* (XVIIIe dynastie); lorsqu'on y parle du domaine, on y mentionne aussitôt après (comme ici) ses habitants, . . . «le domaine avec ses hiérodules hommes et femmes (*British Museum,* Egyptian Gallery, stèle n° 138). Or, notre texte énumère, après la lacune, les *mertou* hommes et femmes, puis les animaux; avant les *mertou,* qui sont des agents d'exploitation du domaine, il est absolument nécessaire de mentionner les hiérodules ou prêtres de Ka *ka-honou* qui assurent le culte funéraire; pareillement, les décrets de Pepi II, avant les *mertou,* énuméreront les prophètes du dieu *nter honou* (cf. p. 80, 91). Aussi proposerai-je de restituer etc., ce qui donne un sens plausible, sans dépasser les limites de la lacune. De ce fait, le sens du décret serait modifié; il n'est pas, comme le pense Weill, un raccourci des grands textes de Pepi II; il proclame seulement l'immunité en général, et insiste sur des cas particuliers tels que le passage de messagers et du cortège d'Horus.

(*g*) Les *mertou* sont les «gens» d'un domaine *mer* , de même que les *ḫntjw-she* sont les «préposés à un domaine *she* ». Mention en est faite dans tous ces documents, comme d'agents d'exploitation des domaines immunitaires.

(*h*) Ici encore la fin de la ligne manque, et l'énumération du bétail est peu lisible. Weill renvoie aux passages similaires des décrets de Pepi II; on y énumère «les mertou des taureaux, les mertou de la maison des ânes et du petit bétail» . Ici nous avons , le petit bétail (chèvres et moutons) a été énuméré avant les ânes (ce qui est assez habituel, cf. Sethe, *Urkunden altes Reichs*, I, 144, l. 15). Dans la lacune il reste donc à placer «ânes» ; le texte a conservé suivi d'un trait vertical qui peut appartenir soit à soit à . La restitution me semble donc très probable. Après, il resterait juste la place nécessaire à , par quoi doit commencer la phrase suivante, suivant le type ordinaire de ces formules. En résumé je lirais à la ligne 5 :].

(*i*) Le droit de passage est un de ceux dont l'exemption apparaît dans la plupart des décrets. Weill a parfaitement commenté (p. 30) ce qui est relatif au droit de passage des messagers royaux, d'après les textes de Dahschour et d'*Herḫouf*: le *passage* comprenait non seulement l'accès des terres et des eaux, mais aussi le droit de «prendre des approvisionnements dans tout édifice du service des greniers et dans tout temple, sans qu'il y ait de réserve à ce sujet». L'«immunité» ne comprenait donc pas toujours la clause qui est expressément mentionnée ici, ou plutôt ces privilèges étaient révocables en certains cas.

(*j*) Le verbe *dj* «donner, permettre», précédé de la négation *n*, constitue la formule d'interdiction de ces textes. Dans sa forme emphatique *rdj*, il exprime que le roi insiste sur la faveur d'être exempté du droit de passage pour le «cortège d'Horus» *Hor-šms*. Sethe a con-

jecturé que cette cérémonie consistait en un pèlerinage par eau vers Hiérakonpolis, l'antique capitale des rois du Sud; les Faucons-Rois allaient y vénérer leur père  dans son sanctuaire le plus ancien. D'après la pierre de Palerme (éd. Schaefer, p. 9) le cortège traversait l'Égypte tous les deux ans; si, comme il est probable, les domaines traversés devaient contribuer à l'entretien du roi et des «compagnons d'Horus», l'immunité octroyée ici avait une grande importance.

(*k*) De nouveau la forme emphatique  marque l'insistance sur la faveur accordée par le roi.

(*l*)  *mdr neb ipw n ḥnw* «Toute imposition comptée à la cour», formule qui revient dans chacun de ces textes et qui sera commentée p. 80. L'immunité comprenait donc toujours l'exemption des corvées et des impositions.

En résumé, la stèle de Pepi Ier rappelle seulement d'une façon très sommaire l'immunité accordée par le roi au domaine funéraire de la royale mère Apout. Le document n'est pas le fac-similé de la charte d'immunité (comme le seront les textes suivants); c'est plutôt un avertissement aux fonctionnaires royaux et aux passants, un rappel que le domaine est immunitaire. D'une toute autre rédaction sont les trois textes émanant du roi Neferkarâ Pepi II.

DEUX DÉCRETS DE NEFERKARÂ PEPI II.

(Weill, documents A et B, pl. I et II, V et VI.)

Le texte est conservé sur deux stèles A et B dont la rédaction n'offre que peu de variantes. Je suis le texte A.

1 *L'Horus Neterkhâou, l'an d'après la* XI*e fois* (a), 2*e mois de Šmou, jour* 28. (B var. : *L'an (d'après) la* XII*e fois*). **2** *Ordre royal au Directeur du domaine de la pyramide, juge de la porte, vizir, directeur du Sud, directeur des écritures royales Ḏâou; au commandant directeur du Sud Ḥouì, au directeur des prophètes, à l'inspecteur des prophètes, aux com-*

mandants supérieurs du nome des Deux-Faucons **3** — (*pour*) *le directeur des prophètes de Min de Koptos des Deux-Faucons* (b), *l'inspecteur des prophètes, tous les mertou de la maison des animaux reproducteurs* (c) *de la Maison de Min, fonctionnaires, compagnons de Min, veilleurs* (d), *agents des magasins et constructeurs de ce temple.*

ARTICLE PREMIER[1].

4 *Ceux qui sont ici, ma Majesté n'a pas permis qu'ils soient placés parmi les* (*préposés*) *aux animaux reproducteurs du roi,* **5** *les mertou du gros bétail, les mertou des ânes et du petit bétail* (e), *ni préposés à tout service ou* (*soumis*) *à toute imposition* **6** *comptée dans la Maison du roi,* (f) *pour la durée de l'éternité; car ils sont* **réservés** *à Min de Koptos* **7** *à nouveau* (g), *conformément à l'ordre antérieur* (h) *du roi du Sud et du Nord Neferkarâ, vivant à toujours et à jamais* (B var. : *pour l'étendue de l'éternité*).

(*a*) Cette façon de dater a été élucidée par Sethe (*Beiträge zur altesten Geschichte Aegyptens*, II, p. 78). Elle signifie : l'an d'après la onzième fois du recensement général, qui se faisait tous les deux ans sous les rois de la IIe dynastie (Pierre de Palerme, éd. Schaefer, p. 9) et plus ou moins régulièrement par la suite. La pierre de Palerme désigne ce recensement par le mot «compte» *tnw-t;* on spécifie parfois que c'est le «compte de l'or et des champs» (p. 26, 27) ou le «compte du bétail» (p. 34); depuis la IVe dynastie on mentionne «tout le gros et petit bétail du Nord et du Sud» (, Weill, *Recueil Sinaï,* p. 112). Il me semble que ce compte régulier est celui auquel font allusion de nombreux passages de nos textes, avec le mot *ip.* L'inscription d'Ouni (l. 36) montre que sous la VIe dynastie on faisait «le dénombrement de tout bien et de tout service (. . .) par les soins de la cour» ( ).

(*b*) Weill traduit : «aux préfets du nome des Deux-Faucons de Min dans les Deux-Faucons de Koptos». Je crois nécessaire

[1] Les articles correspondent aux divisions linéaires tracées sur la pierre.

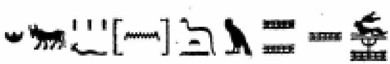
de couper après les mots «nome des Deux-Faucons»; les mots «Min dans les Deux-Faucons de Koptos» ne sauraient se rapporter au Nome, division administrative indépendante du dieu; ils doivent désigner à quel dieu sont attachés les prêtres et les *mertou* dont les noms suivent. Il y a là, dans le texte égyptien, une inversion qui s'explique par «le principe d'honneur» (cf. p. 76, *d*). Dans tous ces textes, l'intitulé dit que l'ordre royal est adressé à tels fonctionnaires royaux, pour le compte, ou au sujet, de tels individus, ici les gens de Min. J'indique par un trait la démarcation à faire entre les fonctionnaires du nome, auxquels s'adresse l'ordre et les fonctionnaires du temple qui en bénéficient.

(*c*) Weill : «à tous les gens (*mertou*) de la *dépendance* du sanctuaire» (B. var. : [ ]). Le signe a été longuement étudié par Weill (p. 77); il y voit l'équivalent d'un mot qui apparaît plus loin (p. 110) et même du mot *iḥwtj* «paysan», si bien qu'il traduit par *ḥa-tw* «le dépendant, le cultivateur». J'établirai plus loin que est, en réalité, l'équivalent de , c'est-à-dire *ḏba* «échange, payement». Quant à , le mot apparaît associé à une série de noms d'animaux dans la phrase suivante, où il s'agit des : , *nswt*..., des , des [(1)] suivi de ; les trois derniers groupes se traduisent : «les gens du gros bétail, les gens des ânes, les gens du petit bétail». Or le mot qui reste à traduire a été fort bien étudié par V. Loret (*Les animaux reproducteurs*, ap. *Recueil de travaux*, t. XVIII, p. 196 et suiv.). L'auteur démontre que = *it* = «vulve» et que le mot, développé en *itr*, sert à désigner les animaux destinés à la

(1) Weill transcrit «chèvres»; or «ânes» est très visible.

IMPRIMERIE NATIONALE.

reproduction, que ce soient des taureaux *kaw-itrw*, du petit bétail, des chevaux ou des oiseaux de basse-cour. Ces animaux pour la reproduction, *itrw*, s'opposent dans les textes cités par Loret aux animaux pour l'engraissement ou l'élevage, *šdw*, et ceci m'a permis de traduire une phrase restée inexpliquée du décret de Dahschour, citée plus haut, où l'on énumère *shdwtw itrw* «les animaux d'élevage et de reproduction» (l. 19), à propos d'un dénombrement général des biens. Une confirmation du fait apparaît dans un texte de la XII^e dynastie, où il est dit d'un nomarque de Bersheh «qu'il vient pour faire le grand compte de ses animaux de reproduction qu'il possède comme fonctionnaire royal et de ses animaux de reproduction qu'il possède dans son [domaine funéraire] perpétuel, le tout dans le nome du Lièvre» (

 Loret, *loc. cit.*). D'autre part, on retrouve le signe en composition dans des titres de fonctions. L'énigmatique «directeur des bêtes à corne, du bétail, des bêtes à plume» jusqu'ici obscur (cf. Erman, *Aegypten*, p. 142; Wiedemann, ap. *Recueil*, XVII, p. 4; Piehl, *Inscriptions hiér.*, I, p. 7, n. 6) me paraît clair si l'on interprète (le signe est tantôt horizontal, tantôt vertical) par *itrw* et si l'on ajoute à l'énumération des animaux l'épithète «reproducteurs». Un des personnages qui figure sur la scène du tombeau d'El-Bersheh (Newberry, I, pl. XVIII) où se trouve le texte cité plus haut, est précisément le «directeur des animaux reproducteurs du roi». Il y avait donc un «service des animaux reproducteurs»; les agents de ce service s'appelleraient aussi *idrw*[1], si bien que dans nos textes les

[1] Sur le décret de Pepi I^er à Abydos (Weill, p. 68) on lit trois fois : «Je n'ai pas donné pouvoir à personne de prendre aucun des prophètes qui sont

nswt ỉderw me semblent devoir être les « gens des animaux reproducteurs du roi », nommés avant les gens du bétail d'élevage ordinaire. Dans la phrase commentée, il s'agit des « gens (*mertou*) de la maison des animaux reproducteurs de la maison de Min » (B donne le déterminatif après le resté en lacune).

(*d*) « Veilleur » est le nom d'un prêtre spécial au culte de Min à Koptos (cf. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 1378).

(*e*) Voir ce qui est dit plus haut note *c*.

(*f*) La « Maison du roi » désigne l'administration royale en opposition à la « Maison de Min »; par maison, il faut entendre l'ensemble des bâtiments et terrains du temple et de l'administration royale. Dans la maison du roi on « tenait compte » (*ỉpt*) de tout service (*wnnt*) exécuté réellement et de toute imposition (*mdr*) payée (cf. *Inscr. d'Ouni*, l. 36, citée plus haut p. 80).

(*g*) Weill : « conformément aux directions » (d'après , « marcher, courir »). J'objecte que le déterminatif manque. L'expression est la même que (Sethe, *Urk. d. R.*, I, 64), et se décompose en *ma n mawjtj*, c'est-à-dire *comme de nouveau*. *Mawjtj* est le verbe (*IV inf.*) « être nouveau » *mawj-j*, au pseudo-participe impersonnel (Sethe, *Verbum*, II, § 120), littéral. « comme il est nouveau »; la désinence *tj* s'exprime ici, par un jeu graphique, en mettant le verbe en apparence au duel féminin *tj* . La conclusion importante pour le sens, qui a échappé à M. Weill, c'est que le décret est un *renouvellement* d'un décret antérieur de Pepi II.

dans ce nome, ni rien de ce qui s'y trouve pour l'état d'agent du service des animaux reproducteurs (; sur l'emploi de , cf. Sethe, *Verbum*, II, § 567) ni pour tous travaux... »

Le texte B a aussi renouvelé le texte A à peu de distance. Nous verrons plus loin que Pepi II n'a fait d'ailleurs que renouveler les décrets antérieurs de ses prédécesseurs.

(*h*) Weill : « l'ordre promulgué par le roi » ; il ne traduit pas *ḥr tp;* le sens littéral est d'après l'ordre *supérieur ;* mais comme le décret semble renouveler un ordre précédent, je propose ici le sens *antérieur*. Ceci est confirmé par d'autres passages similaires. (Cf. p. 95, *l*.)

ART. II.

8-9 *Le directeur du Sud qui ferait qu'ils soient administrés,* (a) **10** *tout chef supérieur,* **11** *tout grand du Sud,* **12** *tout directeur des classes du Sud,* **13** *tout directeur des messages,* **14** *tout connu du roi,* **15** *tout directeur des agents des payements,* **16** *tout directeur des gens du roi* **17** *qui commanderait que soient administrés ces (gens) amenés* (b) **18** *au bureau* **19** *de la maison des écritures royales, de la maison du chef du domaine, de la maison des écritures, de la maison du scellement des écritures,* (c) — *pour qu'ils soient placés (ces hommes) dans tous les travaux* (d) **20** *de la Maison du roi, — il sera chassé, car c'est un ordre impie* (e) (B var. : *c'est ce que ne veut pas le roi* (f) *très juste*).

(*a*) Le sens du verbe *srw* est très important à préciser. C'est un mot technique qui n'apparaît qu'aux textes de Koptos. Weill traduit par *détourner* et y voit « le verbe connu , *rwi* qui veut dire « séparer, éloigner, enlever, cesser, s'en aller ». Voici pour quelles raisons je propose une autre traduction. 1° Le verbe en question ici, à supposer qu'il soit un factitif de la racine *rwj*, n'a pas le déterminatif habituel. Dans les exemples des textes de l'ancien empire cités par Sethe, qui a étudié en détail ce mot, *rwj* est déterminé par les jambes , ce qui convient au sens « éloigner » ; deux fois seulement le déterminatif est l'homme qui gesticule des deux bras, faisant le geste de chasser

(cf. Sethe, *Verbum*, I, 396, II, 283; Lacau, *Recueil*, XXV, p. 148). Or le texte A et le texte B donnent avec *srw* les signes var. , , ; ces signes ne semblent pas donnés par hasard; nos textes, comme c'est l'usage sous l'ancien empire, ne prodiguent pas les déterminatifs; ils n'emploient même le bras armé que pour le mot et le mot , var. ; ailleurs le déterminatif pour les idées de violence est l'homme armé (conformément à la règle sous l'ancien empire). Or, la place occupée par , , dans la graphie (B) indique que , , est le syllabique *sr* ; le seul déterminatif de *srw* est donc le rouleau de papyrus ou la tablette . 2° Le verbe employé ici serait le factitif, en *s* préfixe, de la racine . Or, à ma connaissance, *srwj* écrit toujours sa dernière lettre (cf. Sethe, *Verbum*, I, § 448, II, § 715), comme le font normalement les verbes de la classe *caus. IV infirmae;* notre verbe, *srw,* au contraire, n'est jamais terminé par . 3° Pour exprimer l'idée de captation des gens d'un domaine, nos textes et ceux de l'ancien empire se servent toujours du mot technique *itj* «emmener de force» (voir dans les textes cités par Weill, p. 33, 46, 68). Je conclus qu'il convient de chercher si *srw* n'est pas un autre verbe que *srwi*.

Le seul mot *sr* qui use du syllabique (var. de) et qui s'accommode des formes grammaticales données ici, me semble le verbe *III^{ae} inf.* *srw* (plus tard écrit *dsrw*, Sethe, *Verbum*, I, § 274, 3), qui apparaît dès les textes des Pyramides (*Pepi II*, 707 et 1341)(1), où il est comme ici en parallélisme avec *ts*, et où il signifie «soutenir, mettre en ordre», d'où «ordonner, administrer». Je traduis donc : «tout directeur du Sud qui ferait que les gens de Min

(1) Je dois ces références à M. H. Sottas, qui avait été obligeamment autorisé à les puiser au *Dictionnaire* de Berlin.

soient *administrés* » (?), c'est-à-dire qui *étendrait son autorité* sur eux.

(*b*) Weill donne pour la traduction « affecter à » dérivant du sens administratif « acquérir »; il rend les deux mots difficiles par deux infinitifs « pour les détourner et affecter ». Or cela est impossible grammaticalement. considéré comme *srwi* (*IV inf.*) devrait à l'infinitif garder l' final, qu'il n'a pas ici (Sethe, *Verbum*, II, § 715); considéré comme *srw* (*III inf.*), il aurait un infinitif féminin en . D'autre part, Weill donne à ces infinitifs un régime *les*, que le texte n'exprime pas. Je préfère donc voir dans *srw* le passif en *w*, ayant comme sujet la première fois , la deuxième fois le mot . Ce mot, où la racine présente la forme redoublée et la désinence caractéristique du participe passif imparfait (Sethe, *Verbum*, II, § 949), signifie « l'homme ou les hommes ayant été amenés ». Le texte B présente une rédaction un peu différente : « celui qui *les* commanderait pour que (*r*) soient administrés les (gens) amenés ».

En résumé l'article prévoit deux délits : 1° Le directeur du Sud étendrait son autorité sur les gens de Min. 2° Les autres fonctionnaires royaux se permettraient de donner des ordres pour que les gens de Min, une fois inscrits, soient affectés aux travaux du roi; le deuxième délit est la conséquence du premier. On sait par des textes postérieurs que les *mertou* étaient en effet, quand on les déplaçait, inscrits sur les registres () des bureaux où on les conduisait (*Pap. Anastasi*, VI, 2, 6).

(*c*) Notons que ces bureaux, où le délit peut être commis, sont tous des dépôts d'archives où l'on peut inscrire les noms des administrés royaux ou des individus supposés tels; cela concorde avec l'interprétation donnée du terme *srw*.

(*d*) Les travaux en question seront énumérés plus loin à l'article III, avec les termes techniques qui reparaissent dans tous les décrets.

(*e*) Le texte A donne : . Le premier mot *waw* est un verbe (*III^ae^ inf.*) ordinairement déterminé par le chemin , avec le sens «être éloigné»; ici le déterminatif de l'homme armé implique une idée de violence, ou d'éloignement par la force. Ce verbe n'a pas de sujet suffixe [car les mots suivants constituent une proposition nominale en (ERMAN, *Gramm.*³, § 477)]; *waw* est donc à la forme du pseudo-participe sans désinence, c'est-à-dire à la 3ᵉ personne du singulier masculin; il constitue à lui seul le deuxième membre et le point d'arrivée de la proposition conditionnelle, dont le premier membre, introduit par , constitue tout ce qui précède dans l'article. Au point de vue du sens, *waw* «il est chassé» indique le châtiment réservé aux fonctionnaires violateurs de l'immunité : ils seront chassés de leur place. — La traduction de Weill ne tient pas compte du rôle grammatical de *waw* et rend inexactement l'intention du texte.

(*f*) Le texte B conclut la proposition conditionnelle par une autre formule : [], dont la fin est restituée d'après l'article II. Le premier mot est un verbe à la forme relative du temps *sdm-f* (SETHE, *Verbum*, II, § 797); la traduction de Weill, «cela serait odieux aux intentions royales», prête à le sens, erroné à mon avis, déjà proposé par l'auteur pour à la fin de l'article précédent; de plus, il ne faut point confondre *maw* «être nouveau» avec *mȧ* «être juste». Sous sa forme redoublée, l'expression n'est pas rare à cette époque comme épithète du roi (cf. SETHE, *Urkunden A. R.*, I, p. 68, et QUIBELL, *Excava-*

tion at Saqqara, 1907-1908, lettre du roi *Assa* à un vizir, traduite par Spiegelberg, p. 81, note IV).

ARTICLE III.

21 *Si un homme emmené d'auprès du Directeur du Sud est inscrit* (litt. *administré*) *au Nome* (a), *pour faire son travail, conformément* (*à la règle*) (b) **22** *après qu'il a été amené d'auprès des Sarou* (c), *ma Majesté ordonne de le compter* (d) **23** *au nom de ces prophètes et fonctionnaires de ce temple.*

(*a*) Le sujet de *srw* est encore ici le mot *innw;* celui-ci est suivi deux fois d'une locution en *ḥr* : 1° *innw ḥr amro res*, 2° *ḥr saw*. On sait que l'expression *inj ḥr* N. peut signifier «acheter de quelqu'un» quand elle s'accompagne des mots «en échange *r isw*», c'est-à-dire contre «payement» (cf. Sethe, *Urkunden A. R.*, I, 2, 4; *Berichte der K. Sächsischen Ges. W., phil. Cl.*, 63 Bd., VI, p. 139). Ici *innw ḥr* n'a que le sens littéral «amené ou *emmené* d'auprès de...». Voici comment j'interprète ce passage difficile. Après avoir prévu le châtiment des coupables, on se préoccupe du sort des victimes éventuelles. L'article III expose le mécanisme du délit : 1° l'homme de Min a été *administré* au nome, c'est-à-dire mis sous l'autorité du Directeur du Sud et inscrit sur les registres de l'administration royale. Weill est obligé de donner au mot «nome»  le sens de «domaine», qui est tout à fait douteux. Dans notre texte, le «Nome» s'oppose à la «Maison de Min», comme le domaine royal s'oppose au territoire immunitaire; 2° l'homme de Min est ensuite emmené d'auprès du Directeur jusqu'à l'endroit où il doit travailler pour le roi. Sur ce dernier point on consulte les *Sarou*.

(*b*)  *r irt ḥt/ḥtf*. Weill traduit : «s'il arrive qu'un homme soit déplacé du domaine ou emmené par ordre du préfet du Sud en violation des prescriptions qu'on vient de

lire, litt. : de telle façon qu'il viole (le présent décret)». On a vu que je n'explique pas le texte de la même façon. Quant à l'expression , elle se décompose en «faire sa chose», «conformément (à la règle)»; voir à ce sujet *Recueil*, XXVI, p. 7 : (*Reḥmarâ*). La formule, abrégée ici, apparaîtra plus loin complète p. 96 (cf. Sethe, *Verbum*, II, § 449, 969, 998[a]).

(*c*) Weill traduit : «après qu'il aura été installé par les *Sarou*», attribuant au tribunal des *Sarou* le soin de régulariser l'excès de pouvoir des fonctionnaires. Le sens *installer* me semble forcer l'intention du texte. On chargeait seulement les Sarou de répartir sur tel ou tel service royal les gens de Min.

(*d*) Le texte fait à ce moment intervenir solennellement l'autorité du roi en personne, avec la formule fréquente dans tous ces textes *iw wtw*. Il s'agit de réparer le tort causé aux immunitaires. Les termes employés sont : *wḫa f r ren n nterhonw*. Weill traduit : «Ma Majesté ordonne qu'il soit recherché pour être réintégré dans (?) ce corps des esclaves divins.» Le sens de *wḫa* est à discuter. Il existe bien un verbe , «chercher», mais il est toujours déterminé par les jambes , tandis qu'ici s'accompagne du rouleau de papyrus, ou n'a pas de déterminatif (texte B). Les mots qui suivent ont embarrassé M. Weill, qui a paraphrasé plutôt que traduit; le texte donne littéralement : «pour le nom des prophètes...». Aussi, m'autorisant de l'existence d'un mot *wḫa* «lettre» (Brugsch, *Wörtb.*, p. 271), proposerai-je pour le terme discuté le sens «écrire», qui expliquerait le déterminatif , et le contexte «compter, écrire au nom des prophètes» convient très bien. Une inscription nouvelle dans les cadres du personnel de Min détruirait les

effets de l'inscription abusive sur les registres du Nome. A qui préfère la traduction «rechercher», le sens «rechercher au nom des prophètes» serait aussi fort clair. Cependant on n'a point à rechercher un homme qui a comparu devant les notables et le Directeur du Sud; il est tout trouvé. C'est pourquoi je m'en tiens au sens «écrire» pour *wḫa*.

24 *Tout Sar, scribe royal, directeur des écritures des paysans* (B var. : *directeur des paysans*), *directeur des scribes du scellement des écritures*, **25** *tout fonctionnaire, qui effacerait ce qui a été réglé, qui écrirait des ordres* (a) *pour que soit placé* **26** *le nom du Directeur des prophètes, de l'inspecteur des prophètes, de ces fonctionnaires, compagnons de Min, veilleurs, tous les mertou* **27** *des animaux reproducteurs de la Maison de Min, agents des magasins et constructeurs de Min de Koptos* **28** *des Deux Faucons, — pour tous travaux de la Maison du roi —* **29** *il sera chassé; c'est une parole impie* (B var. : *c'est ce que ne veut pas le roi très juste*).

(*a*) Je m'écarte ici complètement de la traduction de Weill : «S'il arrive... qu'un agent quelconque accepte (*shepit*) que des ordres altèrent (*serou*) ses écritures en vue de faire transférer les gens... etc». Voici ce que donnent les deux textes :

A :  (écrit horizontalement).

B :  (écrit verticalement).

Je ne crois pas (comme Weill) la rédaction A incorrecte, surtout si on restitue  au-dessous de , où la pierre endommagée présente des traces du signe; nous aurions deux textes pareils, mais disposés différemment, parce que A est horizontal et B vertical; dans l'un et l'autre cas, je lis : *šeptfj srw, sštfj wtw*, c'est-à-dire deux verbes conditionnels à la forme de l'adjectif verbal (comme à l'article II), suivis de leurs régimes (participes passifs faisant office de noms). Quant au sens, les

mots *sštfj wtw* «celui qui écrirait des ordres» ne présentent aucune difficulté. L'autre groupe *šeptfj srw* nécessite une discussion. J'admettrais volontiers «celui qui prendrait l'administré», mais j'observe que *šep* n'a pas de déterminatif (on attendrait ) et que *srw* en a un  (A) ou point (B); la présence du rouleau de papyrus  me pousse à proposer pour *srw* un sens abstrait tel que «les choses ordonnées, les règlements écrits de l'administration royale». Il me semble, d'ailleurs, que le sens «celui qui prendrait le *srw*» a ceci de défectueux que l'article IV ferait double emploi avec l'article II, qui a prévu un délit analogue; d'autre part, les fonctionnaires royaux que notre article veut avertir sont tous scribes de profession (à part les *Sarou*); enfin, *srw* = «règlements» offre un bon parallélisme avec  «ordres écrits». Pour toutes ces raisons, j'adopte le sens «règlements». Mais alors l'expression «celui qui prendrait des *srw*» n'offre pas de signification intéressante : *šep* ne peut-il se traduire autrement? Les textes de l'ancien empire donnent fréquemment à *šep* un sens technique spécial : «frotter un meuble, gratter un objet, polir» (Brugsch, *Wörtb. S.*, p. 26, tomb. de Ti, et p. 1126); ce sens, appliqué ici, donnerait : «gratter des *srw*», c'est-à-dire altérer des documents, effacer des mots écrits pour en mettre d'autres à la place, délit si fréquent que les formules des stèles funéraires le prévoient ( «celui qui enlèverait mon nom pour mettre le sien», sur une stèle d'Abydos, *Aeg. Zeitschrift*, 1865, p. 89); la stèle du Satrape exprime la même idée par le verbe *sp sp*  (Sethe, *Urk. Griech. Röm.*, p. 21), qui vient peut-être de *šep*. En somme le délit prévu ici me semble être la falsification d'ordres par les agents royaux pour placer les noms ( ) des immunitaires parmi ceux des administrés du roi. Plus haut on a menacé les agents d'exécution royaux (p. 89); ici on menace les scribes trop zélés.

30 *Le roi du Sud et du Nord Neferkarâ vivant à toujours et à jamais a ordonné* **31** *de faire passer* (a) *une charte* (b), *à savoir cet ordre, placé* (c) *sur une stèle de pierre* **32** *dure à la porte* (d) *de la Maison de Min de Koptos des Deux Faucons,* **33** *pour que les fonctionnaires du Nome voient qu'ils n'ont pas à commander* **34** *ces prophètes* (B var. : *les prophètes de ce temple pour*) *tous travaux de la Maison du roi, dans l'étendue de l'éternité.*

(*a*) Weill : « qu'on fasse un écrit avec ce décret ». L'auteur semble avoir confondu « créer » (*caus. 3 rad.* à infinitif masculin) avec (*caus. III inf.*, Sethe, *Verbum*, II, § 712) « faire passer », dont le déterminatif apparaît correctement dans le texte. Les pierres sont actuellement mutilées en cet endroit, et il faut s'en remettre aux copies de l'auteur, qui n'indique pas de lacunes (Weill, p. 25).

(*b*) Le sens « charte manuscrite » pour *â* apparaît bien dans un des textes annexes, la lettre de Neferkaouhor (Weill, p. 82), où il est dit, à propos d'une déclaration, qu'on « l'achèvera par écrit fait en nombreuses chartes », c'est-à-dire en nombreuses copies manuscrites (). Le mot a aussi le sens « diplôme d'investiture » (p. 111).

(*c*) *wdj-j* est un participe passif parfait « ayant été placé » (Sethe, *Verbum*, II, 933, 4). Je ne traduirai donc pas « et qu'il subsiste ». Le texte me semble exprimer ceci : il y a eu déjà un décret antérieur (cf. p. 84), qui avait été placé (*wdj-j*) sur une stèle érigée à la porte du domaine de Min ; mais les bureaux royaux feignant de l'ignorer, ou l'oubliant, le roi en expédie une copie pour rappeler son administration au respect des décrets.

(*d*) Je ne crois pas que la « *Porte* » soit le nom du temple de Min, comme le suppose Weill, p. 3 ; le mot est ici pris dans son sens ordinaire, comme au décret d'Ouazkarâ (Weill, p. 39).

ARTICLE IV.

35 *Quant à ces choses dites* (a) *auprès de ma Majesté* (b) *qu'il existe des ordres scellés* (c) *du roi pour le Sud* (B var. : *ce Sud*) (d) *de faire contribution* (e) *aux travaux* **36** *du roi, — à savoir : impositions, levées d'impôts, travaux quelconques* (f) *ordonnés de faire dans ce Sud — et aussi qu'il est dit sur ces ordres* (g) : *«Ne point faire* **37** *d'immunité quelconque dans les domaines immunitaires* (h) *qui existent dans ce Sud» — Ma Majesté n'a pas permis que tous les gens de la maison de Min de Koptos des Deux-Faucons,* **38** *exécutent des impositions, des levées d'impôts, ni aucune contribution* (B var. : *que ces prophètes exécutent ces contributions* [i]) *à tous ces travaux* (B var. : *ordonnés*) *de faire dans ce Sud — [au contraire] le roi du Sud et du Nord Neferkarâ vivant à toujours et à jamais, a édicté* **39** *que son prédécesseur les a réservés* (j), (B var. : *en totalité*) *à Min de Koptos, pour l'étendue de l'éternité; aussi ma Majesté a-t-elle fait faire une charte royale* (k) *de ce que les ancêtres les ont réservés* (l) *à Min de Koptos et de tout faire conformément (à cela).*

(*a*)  est un des rares exemples du démonstratif  sous sa forme abrégée (Erman, *Gramm.*[3], § 167).

(*b*) Weill : «or donc il fut ordonné par ma Majesté». La forme  est, à mon avis, le participe passif imparfait pluriel; ce ne peut être la forme *sdm hr f*, qui n'emploie que le passif en *tw* et donnerait  (Sethe, *Verbum*, II, § 419). De cette divergence dans l'interprétation résulte pour l'article entier un sens complètement différent de celui proposé par Weill. D'après mon interprétation, le roi prévoit les agissements des gens qui agiraient auprès de lui contre les immunitaires, ou parleraient soi-disant en son nom.

(*c*) Litt. : «exister scellement d'ordres du roi».

(*d*) Weill présente ici une interprétation de  *r sw*, B var. :  *n sw pw*, qui me paraît tout à fait erronée. Le rapprochement qu'il institue avec une formule d'un contrat de la IV[e] dynastie,  «ordre que j'ai fait

pour cet objet» n'a pas de valeur, car en cet endroit n'est point mis pour , mais pour le neutre (Erman, *Gramm.*[3], § 145). Les passages de l'inscription d'Ouni que Weill cite ont bien le sens «dans ce Sud»; enfin la forme même du signe , Weill le reconnaît (p. 27), nous ramène au , signe spécifique du Sud. Il est tout naturel qu'on parle du «Sud» à propos de Koptos, qui est sous la juridiction du «Directeur du Sud».

(*e*) *hȝj*. Je propose pour ce mot difficile le sens de «charger un fardeau, imposer» et comme substantif «charge, impôt». La signification littérale de la phrase est : des ordres... d'exécuter la charge des travaux du roi, dans le sens «d'acquitter la contribution des travaux du roi».

(*f*) Le texte B introduit ici un tableau fort intéressant des diverses «charges» qui incombent aux tenanciers du roi et dont les immunitaires sont, par conséquent, expressément dispensés; il y a dix-huit articles, dont le détail sera examiné à propos de la troisième inscription de Neferkarâ, où ce tableau revient presque en entier. Cf. *infra*, p. 100.

(*g*) Weill coupe le développement ici et interprète comme le début d'un article : «Libellé de cet ordre.» Je vois dans la phrase la continuation du développement précédent, et une explication, ce qui justifie l'emploi de au début (Erman, *Gramm.*[3], § 463-464). est la forme passive, défective, pour . Vient ensuite une citation textuelle des ordres qu'on prétendrait opposer aux immunitaires.

(*h*) Le mot est employé dans le même sens «ne faire aucune réserve» à la fin de la lettre à *Hrḫwf*. L'ordre royal qu'on prétend opposer aux immunitaires serait un décret qui abrogerait des immunités précédemment accordées à des

domaines dans le Sud. Weill a bien reconnu l'importance de ces fluctuations de la politique royale (p. 97).

(*i*) Le texte B remplace les mots «impositions et levées d'impôts» par ✕✕✕; c'est certainement ✕✕✕ = ✱✱✱ du texte suivant, c'est-à-dire *dbaw* «payement, contribution». J'aurai l'occasion de revenir sur ce mot important (cf. p. 109).

(*j*) Weill traduit *hrj tp f* «de par son autorité». Le sens littéral «son supérieur» me semble devoir s'interpréter par «son prédécesseur». (Cf. p. 84 *h*.)

(*k*) *â n nswt*; c'est le nom de la charte royale d'immunité, qui est l'original du décret copié sur pierre.

(*l*) . Weill rattache ces mots à la phrase suivante et interprète «se trouverait *en présence* de Min quiconque oubliera cet ordre». Or *tp âw* signifie «ancêtres». Le sens et la construction sont pareils à ceux de la phrase précédente, où joue le rôle qu'a ici . Sur le rôle de devant une forme relative (*n ìhwt sn*), cf. Erman, *Gramm.*[3], § 146.

40 *Aussi ma Majesté a-t-elle défendu que sorte* (a) *un messager de Sar quelconque,* (B var. : *un messager du Directeur du Sud, un Sar quelconque*) *vers tout bien* (?) (b) *de la Maison de Min de Koptos des Deux-Faucons, par la vie du roi du Sud et du Nord Neferkarâ vivant à toujours et à jamais!* (B var. : *par la vie, la stabilité, la force du roi du Sud et du Nord Pepi Neferkarâ!*) (c) — *et que soient pris leurs maîtres* **41** *pour aucun travail* (B var. : *ni pour aucune charge sur eux* (d), *ni pour aucun recensement avec eux*) (e) — *excepté pour faire leur service à Min de Koptos. Ce qu'aime* (f) *ce roi du Sud et du Nord Neferkarâ, c'est que les choses soient faites conformément aux paroles de cet ordre.*

(*a*) Weill traduit «survienne». Le sens de *prj*(*t*) *r* est «sortir vers» ou «monter à».

(*b*) Le mot qui désigne vers qui arrive le messager est à peu près détruit dans A et illisible en fait dans B; la lecture  que donne Weill paraît fort douteuse d'après la photographie. Le sens veut que le mot soit un nom de choses dépendant de la Maison de Min et appartenant à des maîtres ou propriétaires (*nebw sn*). Ceux-ci ne doivent pas être pris de force *ỉṯj* , terme qui caractérise la violence sur les personnes (cf. p. 85).

(*c*) Formule ordinaire du serment royal.

(*d*) A donne seulement  «pour aucun travail». B donne le détail, malheureusement mutilé au début. Je pense qu'il faut restituer  d'après les formules du décret suivant, que je discuterai à ce moment.

(*e*)  «de dénombrer les choses avec eux», ce qui désigne le recensement des biens, formalité nécessaire pour établir le revenu des propriétés royales ou fixer la base de l'impôt (cf. p. 80).

(*f*) Weill : «Min... aimé de ce roi...» Le verbe   est à la forme relative du temps *sdm-f* (*Verbum*, II, § 794, 5); la formule est exactement symétrique à celle de sens contraire *msḏḏt-nswt* vue précédemment. Nous avons ici au complet la formule en *ỉr ỉḫt ḫft* ébauchée plus haut (p. 89, *b*).

41 *Tout Sar et fonctionnaire* (B var. : *du Directeur du Sud, de tout Sar, de tout messager et fonctionnaire*), **42** *qui n'agirait point conformément aux paroles de cet ordre, il sera pris pour la salle de justice* (a) *d'après ces choses que ma Majesté a ordonné de faire* (b); *ma Majesté ne leur permet pas qu'ils soient prêtres* (c) *dans la pyramide Men-ânkh-Neferkarâ, à jamais.*

(*a*) B donne, non pas  (Weill), mais ; A ne donne point  (Weill), mais , etc., c'est-à-dire

une variante graphique de B. *Šep* est le participe passif parfait 3ᵉ personne du masculin sans désinence (ce qui est correct); il se rapporte à *f* de *nfr n ir-f*. Quant au mot *asḫw* (peu lisible actuellement sur la photographie de B), Weill y retrouve «la maison où l'on coupe[1], c'est-à-dire le billot du supplice», je n'y puis voir qu'une faute du scribe ou du lapicide pour *wsḫa*, mot qui rappelle la grande salle *wsḫ-t* où l'on rendait probablement la justice, ce qui sera plus tard le *wḫa* du *Zat* (Brugsch, *Wörtb. Sup.*, p. 4 [B. Hasan]; Sethe, *Urk. XVIIIᵉ Dyn.*, IV, p. 1087, 1103 [Rekhmarâ]). Je ne reconnais donc point dans cette phrase une formule de malédiction, mais l'indication du tribunal où l'on doit juger les fonctionnaires délinquants. La dernière phrase indique d'ailleurs que ceux-ci ne sont point condamnés à mort.

(*b*) , litt. : «d'après les choses que ma Majesté a ordonné de faire». La confusion dont Weill se plaint disparaît si l'on reconnaît dans *wtw n hon irt* la forme relative du temps *sḏm nf*, suivie de l'infinitif.

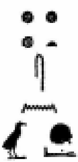
(*c*) *wâb* est un verbe *3 rad.*; il signifie «faire fonction de prêtre» et non «avoir des sacrifices», que propose Weill; cf. Dahschour, l. 21 et Sethe, *Urk. a. R.*, p. 24-25, 26. Il n'est pas question de persécuter après la mort les fonctionnaires délinquants, mais de les frapper dans leur carrière, en leur interdisant de devenir prêtres du temple de la pyramide royale.

[1] *asḫ*, déterminé par le couteau (ce qui n'est pas le cas ici) signifierait «couper à la faucille» et non «passer au billot». Au décret d'Abydos, il y a, *in fine*, un passage mutilé, où je lis *šep r Hor wsḫt* «il sera pris pour la salle d'Horus (Pharaon ?)». Serait-ce notre mot ?

Le texte A seul ajoute cette dernière phrase :

43 *En ce qui concerne aussi tous les laboureurs et agents des magasins établis pour le compte des prophètes* (a) *de ce temple, ma Majesté a édicté que les ancêtres les ont réservés* (b) **44** *à Min de Koptos, et à nouveau, à nouveau, d'après l'ordre antérieur du roi du Sud et du Nord Neferkarâ, vivant à toujours et à jamais.*

(*a*) . Le verbe *waḥ* « établir » (*3 rad.*) est au participe passif imparfait. Cf. Canope (12 = 82)   = προσονομάζεσθαι ἱερεῖς.

(*b*) Weill : . Je lis :  comme plus haut.

45 *Le roi en personne* (*fut*) *présent* (a) *au scellement* (B ajoute : *le 28ᵉ jour du 4ᵉ mois de Šmw*).

(*a*) Litt. *r gs* « à côté », formule qui se retrouve aux textes de Dahschour et d'Abydos. Les textes donnent parfois des détails sur le soin que le roi apporte à surveiller le scellement des pièces officielles : « le roi fit sceller les ordres avec le sceau des chartes »  (Sethe, *Urk. A. R.*, I, 64). Parfois le roi écrit de sa propre main la lettre (*Urk.*, I, 60). Il s'agit ici du scellement de la charte  envoyée à Koptos pour être gravée sur une stèle. Comme Weill le remarque, sur une autre lettre de Neferkarâ (à *Ḥrḫwf*, Sethe, *Urk. a. R.*, I, 128), la formule « le roi lui-même scelle » est au début.

TROISIÈME DÉCRET DE NEFERKARÂ PEPI II.

(Weill, document C, pl. VIII.)

Le troisième décret de Pepi II (provenant de la deuxième campagne des fouilles) a été classé par M. Weill sous le titre

«charte immunitaire» au lieu de «décret». C'est parce que le texte confère des immunités non point à un grand temple comme «la maison de Min à Koptos», mais à un petit sanctuaire particulier appelé «Min rend prospère Neferkarâ». La raison me semble insuffisante pour différencier ce troisième texte des deux autres; quoi qu'écrive M. Weill (p. 58), le décret C présentait, et, autant que les lacunes permettent d'en juger, dans un ordre un peu différent, les clauses déjà contenues dans A et B; en particulier, l'interdiction faite à l'administration royale de donner des ordres aux hommes du sanctuaire y était certainement mentionnée (Weill, p. 56). Comme nous n'avons plus qu'une moitié du document, il n'est point étonnant qu'en fait nous constations des manques; mais ce qui reste se retrouve sans grand changement dans A ou B, en particulier le tableau des impositions et des corvées qui constitue la partie la mieux conservée du texte. Je considère donc le document C comme de même nature que A et B.

Voici ce qui peut être lu avec une certitude suffisante :

1. *L'Horus Neterkhâou.* (La date manque.)

2. «*Ordre royal au commandant, ami unique, directeur* (*du Sud?*) . . . . *chef des troupes de Koptos, à savoir . . .*» (le reste de la ligne est tout à fait incertain). A la ligne suivante, on lit : 3. «*Le roi du Sud et du Nord Neferkarâ, vivant à jamais, a ordonné que soit* **réservé** *le domaine «Min rend prospère Neferkarâ», de la maison des greniers, avec* (?) *les mertou* (le reste est incertain, sauf à la fin :) (de toute imposition ou service) *comptés à la cour dans ce nome, à savoir :* . — Suit, verticalement, une liste des travaux ou impositions, exigibles dans les domaines royaux, mais dont sont exemptés les domaines *réservés*. M. Weill a comparé cette liste avec celle du document B, qui est encore

plus complète (p. 29), et voici le tableau résultant de ces deux textes. Dans ce tableau, où l'ordre n'est pas la qualité dominante, on distingue pêle-mêle des corvées ou travaux et des impositions ou tributs :

5. 1. *Transports*. Le mot *faw* *charges* ou *impôts* s'écrit avec le déterminatif de l'homme qui porte une charge sur sa tête . Ce signe détermine aussi les mots « travaux » *kat* et « charge, imposition » *ha*, qui, à l'origine, comportaient l'obligation de lever des matériaux et de les porter sur la tête, comme font encore les fellahs.

6. 2. *Levée d'impôts* (*šedjtw*). Dans les livres de comptes (Borchardt, *Aegyptiaca für Ebers*, p. 12), *šed* signifie « lever, prendre dans un endroit » et s'oppose à *inj* « amener » et à « apporter »; *šed* est probablement l'impôt levé sur place, *fa* le tribut apporté par le contribuable. Après *šed* y a-t-il vraiment ? Ce me semble être une cassure de la pierre.

Ces deux premiers termes *faw* et *šedjtw* pouvaient être employés avec un sens général (cf. p. 95, *i*); ils ont alors comme équivalent le mot *dbaw* « payements ».

7. 3. *Présents* (*mâw*) *au Directeur du Sud.* C'est une forme d'impôt, qui rappellerait les cadeaux ou épices de notre moyen âge.

8. 4. *Or, argent, bronze, ornements* (*nwb ḥmt, hz nwb, âprw*). Ce semble être à la fois un impôt en métal et une corvée de travail industriel. Au décret de Dahschour, une clause, d'ailleurs obscure, exempte les enfants de faire « tout (travail) de plomb » (qui consiste

peut-être dans la recherche du minerai) « imposé » dans le domaine ».

9. 5. *Offrandes* (*dbhw*) *à la double maison de vie.* C'est un des noms du palais royal, qui percevait ainsi un impôt en nature.

10. 6. *Corbeilles* (*gȝwt*, Brugsch, *W. S.*, p. 1286) *de produits de l'année.* Ce sont probablement de ces fruits et légumes qu'on appelait « annuels » *rnpwt* , autre impôt en nature.

11. 7. *Provisions à manger* (). D'après la lettre de Pepi II à Herḥouf, on fournit aux messagers de passage les *ssaw*, provisions variées, pains, gâteaux, bière (Sethe, *Urkunden A. R.*, I, p. 131). Impôt en nature.

12. 8. *Nourriture du petit bétail* (), ce qui semble désigner une servitude de pâturage au profit du petit bétail royal.

13. 9. *Service des pains* (), c'est-à-dire fourniture de pains au « Service » des pains de l'administration royale. Les rations de nourriture que ce service délivre, à son tour, aux favorisés et pensionnés du roi, s'évaluent le plus souvent en pains et cruches de bière (cf. A. Moret, *La condition des féaux*, ap. *Recueil*, t. XIX, p. 128). Impôt en nature.

14. 10. *Cordages* (*nwhw*, ⲛⲟⲩϩ). Ce peut être un impôt en nature, une fourniture de cordages; mais *nwh* est aussi la corde d'arpenteur qui sert à mesurer les terres (Brugsch, *W.*, p. 782); peut-être le mot désigné-t-il ici une corvée d'arpentage ou de bornage, comme on en voit repré-

sentées dans les tombeaux (PRISSE D'AVESNES, *Monuments, in fine*). Cependant le voisinage avec le mot *spw* semble indiquer que *nwh* désigne plutôt des cordages destinés à l'administration royale.

15. 11. *Lin* (*spw*, ϲⲉⲡⲓⲉ; BRUGSCH, *W.*, p. 742 et 1200). Impôt en nature; on sait que le filage et le tissage rentrent dans les attributions des *mertou* (BAILLET, *Recueil*, t. XXVII, p. 216).

16. 12. *Peaux* (*mskaw*); impôt en nature.

(B) 13. *Terres labourées et champs* (*ihwt hat*); il s'agit ici de corvées de labourage et de culture pour les terres cultivées et les prairies du domaine royal. Au décret de Dahschour, Pepi II défend qu'on emploie les immunitaires «au service du labourage» (*m is ska*) d'autres administrations (l. 14). Par contre, on sait que le roi envoyait parfois ses «gens» () travailler au labourage et à la récolte sur les domaines de ses favorisés (LEPSIUS, *Denkm.*, II, 107. Cf. MORET, *Recueil*, t. XXIX, p. 67, n. 1).

(B) 14. *Gerbes 19* (). Est-ce un impôt qui consisterait à lever 19 gerbes (?) par champ pour l'administration royale? Au décret de Dahschour, les immunitaires sont garantis contre le risque de voir leurs champs moissonnés par (et au profit) des mercenaires nubiens (l. 20), et sont exempts de la corvée qui consiste à faire la moisson (*áwaj*) ailleurs, pour le service d'administrations diverses (l. 14).

(B) 15. Mot indistinct terminé par .... Il s'agit probablement d'une corvée de magasin ou de grenier (*šnâ*), c'est-à-dire la rentrée des récoltes dans les magasins de l'administration royale.

Les articles 13-15 n'existent que dans le texte B. Ils semblent se rapporter aux trois corvées principales des agriculteurs : labourage, moisson, engrangement.

17. 16. (*Corvées de*) *magasin* (, *šnâw*). Les impôts étant payés en produits du sol, ou en produits industriels, c'est-à-dire en nature, la garde et la bonne conservation de ces produits exigeaient la présence de greniers et de magasins très nombreux et de fréquentes corvées pour l'emmagasinage. Dans les textes précédents il a été souvent question des «magasiniers» ( ) soit royaux, soit privés; le déterminatif de la charrue ( ) indique que, dans ces magasins, les produits agricoles tenaient la place principale. On voit souvent représentés dans les tableaux des tombes les greniers ou magasins, ainsi que les équipes de travailleurs emplissant les greniers.

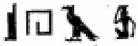
18. 17. *Toute imposition et tout travail* (*madr neb kat neb*). Ces deux termes de l'article 18 résument toutes les charges.

Le mot *madr* (que j'ai expliqué dans le *Recueil*, t. XXIX, p. 92), dans les nombreux passages où il apparaît dans nos textes, signifie «impositions» (du sens radical «presser, pressurer»; le signe représente un pressoir, c'est-à-dire deux mâts supportant un linge tendu et plein de fruits, qu'on pressera en imprimant une torsion au linge; c'est dans le même sens que nous disons «une population pressurée par l'impôt»). — Cette imposition était «comptée *ipt* dans la Maison du roi» (, cf. p. 80) ou «à la Cour» *hnw* (, cf. p. 80) et par «Cour», il faut entendre les bureaux de l'Administration royale du Nome ([ ] , Weill, p. 55); c'est ainsi qu'à Dahschour, il est question de «toute imposition de tout bureau (*ist*) de la Cour»

(l. 10, ). On sait, d'après le texte de Dahschour (l. 19) ce qui est «compté» *ip* au moment du recensement qui sert à établir l'impôt : ce sont «les terres *merw*, les terres *šhw*, les animaux d'élevage, les animaux de reproduction, les peaux, les arbres»[1]. D'après les textes B et C, il faut comprendre parmi les impositions : les présents à l'Administration (3) et au roi (5); les impôts en métal (4); les fournitures de légumes (6), de pains (9), de gerbes (? 14), de cordes (? 10), de lin (11), de peaux (12), la servitude du pâturage du petit bétail royal (8); l'approvisionnement des messagers (7); et parfois la servitude de la moisson faite par les mercenaires nubiens (Dahschour). — C'est cet ensemble d'impositions ou d'impôts que les gens du roi avaient à payer au roi, les gens des temples aux temples, les gens des domaines funéraires à leurs patrons. D'où les mots «faire ces payements»  (var. )  *ir ḏbaw pn*, qui apparaissent dans nos textes pour définir tout ce que les gens donnent en *échange* (*ḏba*) de la jouissance des terres. Il résulte de nos textes que le roi exemptait les gens des territoires immunitaires de payer ces impôts à l'administration royale, à condition, bien entendu, qu'ils les payassent aux temples ou au domaine funéraire dont ils relevaient (*excepté pour faire leur service à Min*, p. 95).

L'autre terme  (*kat nebt*) caractérise tous les *travaux*, c'est-à-dire les corvées en nature, par opposition aux impôts payés. Ce sont : les transports (1), les coupes de bois (2), peut-être l'arpentage (? 10), le labourage et la culture des prairies (13), la moisson (14), la rentrée des moissons (15), l'engrangement (16), le tout pour l'administration royale (  *kat nebt n pr n nswt*), ou pour le compte de certains particuliers et des Nubiens alliés (Dahschour, l. 11,

(1) 

14, 20). De même qu'on appelait parfois les « impositions » *madrw* du nom de « payements » *dbaw*, — de même on désignait l'ensemble des travaux *katw* sous le nom de *service*  *wnnt nbt*[1], ou de  *ha n kat n nswt* « charge du travail du roi » (cf. plus haut, p. 94, *e*) ou  *ha neb n kat neb irt m rs pw* (Weill, p. 31) « toute charge de tout travail à faire dans ce Sud ». L'ensemble ressortissait à un service qu'on appelle « place des charges »  *ist haw* (Dahschour). De même que les impôts, ces corvées étaient dues aux temples ou aux domaines funéraires par les tenanciers (*Décret d'Abydos*, l. 7-9), quand le roi dispensait ceux-ci de les exécuter pour l'administration royale. L'ensemble de ces corvées caractérisait si bien la condition de sujet, que dans l'autre monde, on disait des sujets d'Osiris qu'ils étaient « comptés pour faire tous les travaux à faire dans la nécropole » en employant la même formule que dans nos actes officiels[2].

19. 18. *Les passages par terre et par eau.* Servitudes en faveur des messagers royaux (cf. p. 78, *i*).

Au-dessous court une ligne, aujourd'hui mutilée, et dont on ne peut lire que le début : **20** *Ma Majesté n'a pas ordonné qu'ils fassent ces contributions en dehors du service journalier.....* **21** *pour l'étendue de l'éternité.* Sur cette clause, cf. p. 104.

22 *Tout* **23** *Directeur* (*du Sud*); suivent sept titres de fonctions; (**24-30**) il ne reste que la première lettre pour chacun, mais d'après cette lettre on voit que ce sont presque

(1) Litt. « heure, service horaire, régulier ». Cf. A. Moret, *Recueil*, t. XXIX, p. 92, et Weill, p. 15. Le mot prouve bien que *kat* signifie un travail effectif à fournir, une corvée.

(2) *Livre des Morts*, chap. vi :  .

sûrement les mêmes fonctionnaires royaux que ceux énumérés au texte A (cf. p. 84, art. II). Le reste de l'article semble analogue à ce qui a été vu p. 84. **31-32** *qui ferait qu'ils soient administrés* (, d'après la copie de Weill; presque illisible sur la photographie)... **33** *pour une autre maison, pour une autre direction* () **34** *dans le bureau* **35** *du*........ **36** *des écritures royales,* **37** *des scellements,* **38** *du directeur des domaines....* » A part le texte donné entre parenthèses, c'est la même formule que précédemment (p. 84).

Enfin, sur la gauche du document, on distingue encore : « *Ma Majesté n'a pas permis que les mertou soient commandés*..... *pour une maison, pour une autre direction*.... » (cf. p. 84).

Le reste du document manque. Cela est d'autant plus à regretter qu'il semblait présenter quelques variantes plus explicites des formules déjà connues par les documents A et B.

DÉCRET DE OUAZKARÂ.

(Weill, pl. IV et IX.)

Le décret de Ouazkarâ, roi dont la place est indéterminée, mais à coup sûr postérieur à la VI^e dynastie, se distingue par son contenu des textes précédents. Jusqu'ici, nous avons eu affaire à des chartes d'immunité qui défendent à l'administration royale de détourner à l'extérieur et à son profit les corvées et les impôts dus à leurs patrons par les hommes de domaines immunitaires déterminés. Au contraire, le décret d'Ouazkarâ défend à quiconque, simple particulier ou agent du roi, de troubler le service *intérieur* des temples, et il est valable, non pour un domaine isolé, mais pour le pays *entier*, c'est-à-dire l'Égypte du Sud. A ces deux points de vue, il complète heu-

reusement les renseignements donnés par les autres documents.

1. *L'Horus Demd ab taoui.*

2 *Ordre royal au père du dieu, aimé du dieu, commandant, pupille royal, Directeur du domaine de la pyramide, vizir de la porte, sacrificateur de Min, Îdi,* — **3** *pour tous les gens de cette terre entière.*

ARTICLE PREMIER.

4 *Ceux qui feraient* **5** *quelque chose* **6** *violente* (a) *et mauvaise* **7** *contre* **8** *les statues,* **9** *les tables d'offrandes,* **10** *les domaines funéraires,* **11** *les bois et les* **12** *fondations* **13** *de tout service sacré* (b) **14** *qui sont dans tout temple et tout édifice divin,* **15** *je ne permets pas* **16** *que soient établis leurs biens* **17** *de leurs pères* **18** *en eux* (c) **19** *ni qu'ils se joignent* [*un jour*] *aux morts consacrés* (d) *dans la nécropole,* **20** *ni qu'ils soient parmi les vivants* (e)...

(*a*) La phrase  apparaît souvent à l'époque du nouvel empire, comme épithète défavorable du dieu de la violence, Seth (Brugsch, *s. v.* , *Wört. S.*, p. 665).

(*b*) La phrase , écrite en grands caractères, par conséquent avec soin, ne peut être, comme le pense Weill (p. 60), une erreur grossière du lapicide; le signe revient d'ailleurs à plusieurs reprises, toujours nettement gravé; il faut le prendre tel quel, et le lire *sšm*, sa valeur ordinaire (cf. p. 106), avec le sens de « conduite, direction, service sacré » (cf. Caire 20538, II, l. 3 :  « j'ai fait l'office de *Samerf* dans le service de la Salle d'or »). Dans les livres de comptes, le mot  *šmw* signifie aussi « payements » (Griffith, *Aeg. Zeits.*, 1891, p. 108; Borchardt, *Aegyptiaca*, p. 11). Mais ce sens ne semble pas convenir ici.

(*c*) C'est-à-dire « en ces temples ». Je ne changerai pas, comme Weill le propose, l'ordre des mots pour attribuer 

à alors qu'il est écrit après , en lisant par lignes horizontales.

(*d*) *iaḫw* désigne les morts initiés aux rites osiriens, qui deviennent dans l'autre monde des dieux ou esprits divinisés. Cf. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 92.

(*e*) C'est-à-dire, parmi les morts qui renaissent à une autre existence dans la «terre de vie», nom de la nécropole.

ARTICLE II.

21 *Ceux qui endommageraient* (a) **22** *ou diminueraient* (b) **23** *les biens des tenanciers* (c), **24** *les (offrandes) consacrées pour le service sacré,* **25** *amenées d'après la charte* **26** *et présentées* (d) *aux statues du service sacré,* **27** *qui sont dans les temples du Sud,* **28** *à savoir* **29** *les champs,* **30** *les pains,* **31** *les bières,* **32** *les viandes,* **33** *les laitages,* **34** *constitués pour le service sacré, conformément à l'ordre* (e) — **35** *Certes, ma Majesté ne permet pas,* **36** *qu'ils soient parmi* (f) *les Esprits* **37** [*dans*] *la nécropole.*

(*a*) *ḫnn-t*, verbe indiquant une violence indéterminée.

(*b*) *ḫbjt*, verbe, terme technique de la «soustraction». Sur le délit de «soustraire des revenus» , cf. *Revue égyptologique*, t. VII, p. 98 (Rekhmarâ).

(*c*) Je restitue , d'après la photographie.

(*d*) Je considère , , comme deux participes passifs féminins singuliers se rapportant à .

(*e*) Weill (p. 60) interprète par «grains», ce qui n'est pas vraisemblable. Au début, on a parlé des «biens» et des «offrandes» ; le mot «champs»

correspond à «biens», et les «offrandes» sont détaillées ensuite. A la fin, lire : [ ] . Ici, *sśm* s'accompagne de son élément phonétique *m;* la lettre suivante n'est pas (Weill), qui a un profil bien plus net; elle ressemble beaucoup plus à ; cette restitution donne un sens convenable, tandis que s'explique difficilement.

(*f*) Sur *tpj*, cf. Erman, *Gramm.*³, § 320.

Art. III.

38 *Excepté s'ils sont attachés et liés* (a) *comme* gerou (b) *du Roi,* **39** *d'Osiris, et des dieux de leurs villes. Or donc, tout commandant en chef, et tout Sar, il ne doit point s'opposer* (c) *en quoi que ce soit,* **40** *dans son nome, à des gens quelconques qui feraient ces payements* (d) *— ou bien le roi, le juge de la porte vizir et les Sarou renversent* **41** *sa charte* (e) [*qui l'accrédite*] *pour la fonction de son service* (f); *il n'aurait plus, certes, de charte pour aucun de ses biens, ni de charte pour ses enfants* (g), **42** *pour établir* (h) *comme Sar quelqu'un qui s'opposerait à ce que soient faits ces payements.*

(*a-b*) Weill me semble avoir méconnu le sens de toute cette phrase. *wpw-r* signifie «excepté»; les mots sont les verbes *snḥ* «attacher» et *nṯṯ* «lier», au participe passé pluriel (dont la désinence *w* manque, comme d'habitude; Sethe, *Verbum*, II, 923); ce sont donc des attributs de *wn n sn;* quant à *m grw nw nswt asar nw nterw sn nwtj* ([1]), ils expliquent en quelle qualité les gens peuvent être astreints à payer des redevances à l'administration royale ou à d'autres administrations : c'est au cas où ils seraient *gerw,* tenanciers-propriétaires, de terres du roi et de terres appartenant à Osiris (c'est-à-dire aux nécropoles) et aux dieux locaux (le sens de *grw* sera commenté ultérieurement). Alors il est licite de faire sur les biens ou les

(1) Je suppose que = , pour ; ou est-ce *isj ?*

offrandes de ces gens les prélèvements défendus dans les autres cas. La correction proposée par Weill pour le mot Osiris (p. 62) me semble inutile, le texte étant ici fort bien gravé.

(c) [hiéroglyphes] *hsf f iht* signifie : «il fait obstacle aux choses»; la traduction de Weill : «enlever sa situation dans son domaine», est d'une complication inutile, d'autant que, plus loin, le sens deviendrait «cessation d'appartenance» (p. 62). De même, [hiéroglyphes] ne peut se rapporter qu'au fonctionnaire royal et signifier «son Nome», le lieu où il commande.

(d) [hiéroglyphes], Weill : «tout homme faisant partie de cette dépendance». Le sens du groupe [hiéroglyphes] est fort important pour l'ensemble des décrets; Weill lui a consacré une étude spéciale (p. 75 et suiv.). Il y reconnaît, d'une part, un mot analogue à [hiéroglyphe] (Weill, p. 13 et 14) et de même sens que [hiéroglyphes], c'est-à-dire (Weill, p. 73) «une corde humaine, un ensemble d'hommes liés», ou «les membres d'une dépendance». A mon avis, Weill a confondu deux groupes [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] qui n'ont aucun rapport avec [hiéroglyphes]. Le premier, comme je l'ai défini plus haut (p. 81), n'est que le syllabique [hiéroglyphes] *idr* et signifie «les animaux reproducteurs» et les hommes attachés au service de ces animaux. Le deuxième [hiéroglyphes], dont il s'agit ici, apparaît aux textes B sous la forme [hiéroglyphes], et C sous la forme [hiéroglyphes], accompagné aussi de l'adjectif déterminatif [hiéroglyphe] et construit également avec le verbe «faire» [hiéroglyphe], dont il est le régime direct. Au décret de Dahschour, le même mot apparaît écrit [hiéroglyphes], suivi de [hiéroglyphe], comme régime du verbe *ihwt* «réserver, exempter». Il est donc certain que [hiéroglyphe] = [hiéroglyphe]. Les signes se lisent certainement [hiéroglyphes] = [hiéroglyphes] = *dba* «figue, fruit» (cf. V. Loret, *Flore pharaonique*[2], n° 62). Le mot au figuré signifie «équivalence, échange, payement» et apparaît, dès l'ancien empire, dans les formules des contrats, pour indiquer

ce qu'on donne en échange, en payement d'un achat[1]. Dans nos textes, *dba* indique quels payements les gens visés ont à faire (en nature) pour le service des temples. La forme employée par le lapicide s'explique parce que tantôt *dba* s'écrit par le fruit, tantôt par le syllabique, schématisé en un triangle. — Quant aux rapports proposés entre ou et, ils ne sauraient exister; ce sont là des mots différents.

(*e*) . . . . Voici comment je comprends cette phrase difficile. Le sujet de la phrase principale est avant : « Tout commandant en chef, et tout Sar, il ne doit pas faire. . . . »; *r* introduit une phrase dont le verbe est *ptḥ*, le sujet *nswt tajtj sab zat sarou*, le régime direct *âj-f;* dans cette phrase, le verbe *ptḫ* est à la forme *sdm-f* (Sethe, *Verbum*, II, § 152, *d*). Le sens de *r* est malaisé à rendre; il semble signifier ici « si bien que », mais sera mieux rendu en français par « ou bien », sinon le rapport entre les deux phrases ne se fait pas sentir. Le verbe *pth* me semble être une forme voisine de *ptḫ* (sur le changement de en ou, cf. Sethe, *Verbum*, I, 258 et 255), mot qui apparaît dans le décret de Koptos du roi Antef V (Petrie, *Koptos*, pl. VIII, l. 6), pour désigner le châtiment d'un fonctionnaire coupable : « il est jeté à terre, renversé sur le sol ». Ici, le roi ou le haut fonctionnaire royal « jette à bas, renverse » le diplôme du fonctionnaire délinquant. La restitution me semble seule possible, car il n'y a pas de place pour un autre signe devant; le mot signifie la charte, la « minute » d'un ordre

(1) K. Sethe, *Ægyptische Inschrift auf den Kauf eines Hauses aus dem alten Reich* (*Berichte Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wiss.* [phil. hist. Cl.], Leipzig, 4 Nov. 1911, 63 Bd., p. 138 : « tu as pris ce payement »). C'est la conclusion d'une « acquisition par échange », *in r isw*. A l'origine, on donnait, comme payements, des fruits ou des figues, en échange d'un objet.

royal (cf. p. 92); ici le diplôme, la charte de nomination à un office royal.

(*f*) se décompose réellement en *r iaw-t* et un mot écrit par son syllabique qui n'est autre que *wnw-t-f*. La graphie , fréquente à la basse époque (cf. Junker, *Die Stundenwachen*...., p. 33, 38, etc.) apparaîtrait donc dès l'ancien empire, avec le sens de «heure, heure de service, service».

(*g*) Litt. : «N'existe certes point son diplôme... point le diplôme de ses enfants.» La même préoccupation de détruire tout titre de propriété et de priver de toute fonction héréditaire les descendants du fonctionnaire délinquant se retrouve au décret de Koptos d'Antef V (l. 6).

(*h*) peut ne pas prendre la désinence à l'infinitif (Sethe, *Verbum*, II, § 706).

Fais circuler cet ordre, donnant qu'il soit pris par (a) **43** *tout commandant supérieur du Sud, et qu'il soit placé sur une stèle de pierre à la porte de*...... **44** *de ta fondation* (b) *pour que voient les fils des fils des hommes pour* (*la durée de l'éternité*); **45** *aussi ai-je fait aller le* (*directeur*) *des tenanciers de Pharaon, qu'envoie Ouazkarâ*....

(*a*) Je lis .

(*b*) «ta fondation» semble désigner ici le domaine sous l'autorité d'Îdi, qui bénéficierait, lui aussi, de l'immunité (?).

En résumé, le document d'Ouazkarâ n'est qu'une circulaire administrative; mais il nous renseigne : 1° sur les obligations des tenanciers des domaines immunitaires : ils doivent au temple des offrandes variées et aussi la gestion des biens qui

leur sont concédés, et sans doute, par cette gestion, il faut entendre les corvées et les impositions énumérées aux textes précédents; le tout se rapporte à ce qu'on appelle le service sacré ⌣ *šsm* du temple; 2° sur les pénalités portées contre tout particulier (sanctions religieuses) et tout fonctionnaire (sanctions administratives) qui troubleraient le service sacré dans l'Égypte du Sud.

(*A suivre.*)

IMPRIMERIE NATIONALE.

NOTES
SUR LE JÂTAKA PÂLI,

PAR

M. G. K. NARIMAN[1].

On a depuis longtemps reconnu la valeur exceptionnelle du Jâtaka pâli au point de vue de la vie sociale de l'Inde antique[2]. Les ouvrages sanscrits des écoles brahmaniques : traités sur le rituel, poèmes épiques, livres de droit et même œuvres dramatiques, semblent en quelque sorte s'être entendus tacitement pour peindre la vie idéale de l'Hindou telle qu'elle devait être, quel que fût son rang dans la société. D'autre part, les documents pâlis ont perpétué pour nous la vie réelle, telle qu'elle était. En rapportant les épisodes biographiques des existences antérieures de Gautama, le Bouddha, le narrateur vise surtout à l'édification; la description de la vie quotidienne n'est pour lui que chose secondaire.

Les 547 contes cependant n'enseignent pas seulement la discipline et la doctrine du bouddhisme, en reconnaissant, comme ils le font, les divisions des Écritures et en les citant comme autorité[3]; çà et là ils montrent aussi, ce qui est

(1) Traduit en français par M^lle^ Suzanne Karpelès.

(2) C'est Fick qui a fait le meilleur usage du livre des Jâtakas, comme source d'information digne de confiance, sur la vie politique, sociale, morale et religieuse de l'Inde antique; cf. son livre : *Die soziale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit.* — Meyer a tiré un excellent parti de ces matériaux dans son introduction si complète à la traduction allemande du *Daçakumâra-carita* de Daṇḍin. M. Senart ne semble pas avoir employé les Jâtakas pour ses *Castes dans l'Inde.* Le classique *Buddhist India* de Rhys Davids est entièrement basé sur les Jâtakas.

(3) J'ai préparé une analyse sommaire des différentes dénominations d'exhortations scripturales, citées dans le livre des Jâtakas. Il y a à peu près 27 *Suttas*

beaucoup plus important, la simplicité remarquable de l'enseignement primitif du Bouddha.

Les Piṭakas pâlis sont hérissés de contradictions. Ils bravent quelques-uns des dogmes qu'on représente comme le minimum irréductible du bouddhisme pâli, et j'ose dire qu'ils les bravent avec succès[1]. On a beaucoup parlé à notre époque de l'unité, de l'intégrité et de la transmission inaltérée des textes pâlis. Il a bien fallu pourtant reconnaître qu'ils sont

ou *Suttantas* [quelques-uns, comme le *Janapada-Kalyâṇisutta* (n° 96) et le *Palobhana sutta* (n° 132) qui ne se retrouvent pas dans les documents pâlis existants], 4 *Ovâdas*, 17 *Pañhas*, 3 *Desanâs*, 12 *Vatthus*, 4 autres *Dhammadesanâs* (on ne voit pas clairement si ces Dhammadesanâs diffèrent des Desanâs ordinaires et quelle en serait la différence) et 6 *Sikkhâpadas*. L'*Aṭṭhakathâ* est citée pour le moins huit fois par son nom, à propos des Jâtakas, tandis qu'une fois au moins l'*Aṅguttara-Aṭṭhakathâ* se trouve citée, I, 131, 23. Tous les passages où l'on rencontre le mot *pâli* sont de grande importance pour déterminer la signification exacte de ce terme; ils ne sont pas tous contenus même dans le très utile index d'Andersen (par exemple le passage de II, 269, 6). Les auteurs de la traduction anglaise du Jâtaka n'ont pas non plus noté tous les passages du commentaire, qui se rapportent à la question comme par exemple : *Pâliyaṃ pana phalam pâpetîti likhanti* (noter en passant le mot pour «écrire», qui se rencontre souvent dans le livre des Jâtakas) *taṃ vyañjanaṃ aṭṭhakathāya natthi* (vol. I, p. 188). Ce passage n'est pas indiqué dans la traduction anglaise, et il en est encore ainsi de la note critique contenue dans l'original au volume II, 241, où une variante (*pâṭho*) est spécifiée. La magistrale discussion sur *pâli* et *piṭaka* dans le *Postscriptum* de Fausböll, quoiqu'elle embrasse l'ensemble des Jâtakas, ne peut être considérée comme étant le dernier mot sur ce sujet. — On est agréablement surpris de rencontrer l'Âgama sanskrit en pâli : *bahussuto âgatâgamo*, n° 92, I, 381, l. 26.

[1] Si l'on s'abstient d'indiquer des exemples spécifiques de contradiction dans les préceptes les plus vitaux du bouddhisme pâli, ce n'est certes pas par manque de matériel, mais au contraire par excès. — Sans aucun doute, comme le remarquait le Dr Rouse (*Journal of the Burma Society*, Sept. 1910, p. 175), l'étude du pâli est presque totalement entretenue par l'érudition anglaise; cependant, l'on nous excusera de hasarder cette observation que pour des recherches tout à fait scientifiques, et par conséquent impartiales, sur le bouddhisme, l'on est obligé d'aller chez des savants du continent, à commencer par M. Sylvain Lévi, que suivent La Vallée Poussin (*Bouddhisme*, 1909), et d'autres encore. Le *Manual of Indian Buddhism* de Kern restera longtemps un modèle d'érudition impartiale.

pour la plus grande partie puérils et contradictoires. Minayeff, en montrant combien est suspecte l'antiquité du canon pâli, a rendu de précieux services, mais le mérite d'avoir établi la modestie, ou plutôt la maigreur des premiers enseignements du Bouddha, devrait peut-être revenir à son grand compatriote Wassilief qui, le premier, dès 1857, signala la pauvreté d'esprit, de mœurs et de doctrine des premiers disciples du Bouddha; ce n'était point que l'enseignement des nouveaux adeptes fût limité à quelques principes saillants; l'enseignement que pouvait donner le Bouddha se réduisait à peu ou rien [1]. Il n'est pas besoin de beaucoup de preuves pour établir que tout l'inextricable écheveau de l'Abhidarma provient, et après coup, de quelques rares fragments des sentences du

[1] «Der Buddhismus schon in seiner Jugend an der Leerheit reich war.. ... da seine Mitglieder nicht blos eine Schale darbieten konnten, um sie mit Nahrung zu füllen, sondern auch eine *tabula rasa* für die Gesetze der Moral, der Vernunft und des Herzens.» (Wassilief, trad. allemande, p. 21.) «Ein Bikhshu fing an die ketzerischen Tempel zu besuchen und, als man ihm deshalb Vorwürfe machte, antwortete er dasz es dort was zu lernen gäbe, während die Buddhisten gar nichts erklärten.» (*Ibid.*, p. 15.)

Comme contrepoids à l'estime exagérée des livres pâlis, tellement en vogue en Angleterre et en Allemagne, on n'a qu'à jeter un regard sur les fragments du Bouddhisme sanscrit, conservés pour nous en chinois et rendus accessibles aux étudiants hindous (où je me range), comme la brillante monographie sur *Açvaghoṣa* (voir le *Journal asiatique*, juillet-août 1908) et le *Sûtrâlaṃkâra* d'Huber. Même en Allemagne on n'a qu'une *Pali Gesellschaft;* comme si le bouddhisme écrit dans d'autres langues que le pâli n'était point du bouddhisme. La France seule semble résister à la mode régnante. L'on serait beaucoup plus reconnaissant aux auteurs des excellentes séries de la *Bibliotheca Buddhica* de Saint-Pétersbourg, s'ils mettaient un frein au nombre de langues employées quelquefois dans la préparation d'un seul volume. Le texte du *Tišastvustik*, par exemple, est rendu inutilement obscur par une transcription russe, et la préface de la *Mahâvyutpatti* est perdue pour nous autres Indiens, étant aussi en russe. Serait-ce trop demander aux savants russes que de les prier de se restreindre au français et à l'anglais? — Il est surprenant que l'article sur le bouddhisme dans la nouvelle édition de l'*Encyclopædia Britannica* ignore totalement les *Bruchstücke des Sanskrit Kanons* de Pischel, qui font époque.

Maître accommodés tant bien que mal[1]. Quoique les Suttantas, tout au moins, soient considérés comme la pure « parole du Bouddha » (*Buddhavacanam*) quelques-uns sont attribués à des disciples et parlent du Maître comme d'un mort[2].

S'il est une règle disciplinaire que le Vinaya pâli recommande avec une insistance spéciale, c'est celle qui prescrit un seul et unique repas par jour. Et cependant cette règle était loin d'être universellement observée, même du vivant de Gautama; le Bhaddâlisutta du Majjhima-Nikâya (n° 65) ne laisse aucun doute à ce sujet[3].

Le Kañcanakkhandha-jâtaka (n° 56) semble représenter, au point de vue théorique, le minimum irréductible de la doctrine du Bouddha. Dans l'histoire de l'origine et du développement du bouddhisme, son importance est double.

Voici en substance le jâtaka en question :

Un nouveau bhikkhu est surchargé par ses maîtres d'une telle quantité de préceptes et de règlements, qu'il se décide à abandonner la vie religieuse, trop sévère pour qu'il puisse l'observer consciencieusement, et à retourner dans le monde pour y mener une vie de vertu et de charité. On lui persuade de

[1] L'erreur de Minayeff (*Recherches sur le Bouddhisme*, p. 14) qui fait dire à l'Abhidharma-Koçavyâkhyâ que « l'Abhidharma aussi a été énoncé par Bhagavat » (*abhidharmo pi Bhagavatoktaḥ*) a été corrigée par Max Walleser (*Die philosoph. Grundlage des alt. Buddhismus*, p. 13).

[2] Par exemple le Pâyâsi-suttanta du Dîgha, récemment traduit par Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Part 2, p. 347, ou le Gopaka-Moggallâna-sutta du Majjhima.

[3] Comment toute la plus récente structure du Vinaya est sortie des plus humbles origines, des préceptes les plus simples, il n'est pas de suttanta authentique qui le montre avec une certitude plus grande que le 65e du Majjhima. Le Maître dit : *Aham kho bhikkhave ekâsanabhojanaṃ bhuñjâmi* (Neumann souligne avec raison « ekāsana », *Reden Gotamo Buddho's*, II, p. 162) et recommande cette pratique uniquement pour des raisons d'hygiène. Tous les bhikkhus assemblés obéissent, excepté Bhaddâli qui proteste : *Ekâsana-bhojanaṃ hi me bhante bhuñjato siyâ kukkucaṃ siyâ vippaṭisâro*. Le Maître insinue qu'il pourrait manger une portion là où il est invité à dîner, et le reste plus tard.

voir le Bouddha avant son départ. Le Maître demande pourquoi on le lui a amené. Les moines qui étaient chargés d'instruire ce bhikkhu expliquent que, se sentant incapable de suivre les préceptes de discipline selon le Pâṭimokkha, il désire rendre ses robes jaunes, son bol à aumônes et retourner dans le monde. «Mais pourquoi lui avez-vous donné tant de règles à apprendre? Autant il peut en observer, autant il en observera. Ne dites rien de tel désormais : je saurai bien ce qu'il faut faire en pareil cas.»

Puis se tournant vers le jeune moine, le Maître lui dit : «Viens, moine, qu'as-tu à faire de tant de règles? Crois-tu pouvoir observer trois règles? — Oh oui, seigneur. — Eh bien, garde dorénavant les trois portes : la porte du corps, la porte de la voix, la porte de l'esprit; ne fais le mal, ni en action, ni en paroles, ni en pensée. Ne va pas te dégrader, mais observe ces trois seules règles.» — Et la pratique de ces trois seules règles sans plus lui assurèrent le degré d'Arhat.

Le Jâtaka montre que la pratique du Vinaya pâli, qui nous a été transmis avec son Pâṭimokkha complexe, contradictoire

Ceci non plus ne satisfait point Bhaddâli, et pendant trois mois il boude, tandis que les autres moines s'occupent de leurs préparatifs de voyage. Bhaddâli va de nouveau trouver le Maître et implore son pardon. Le dialogue entre le disciple récalcitrant ou plutôt contrit et le Maître offensé est l'un des plus significatifs, parmi les centaines de Suttas pâlis. «Autrefois, dit Bhaddâli, il y avait moins de règles et plus d'obéissance, aujourd'hui les lois sont plus nombreuses et les disciples le sont moins!» Le Maître en convient : *Evam k'etam Bhaddâli hoti sattesu hâyamânesu saddhamme antaradhâyamâne bahutarâni c'eva sikkhâpadâni honti appatarâ ca bhikkhû aññâya saṇṭhahanti.* L'explication offerte par le Bouddha ne nous convainc pas, quoi qu'ait pu en penser Bhaddâli. En tout cas on ne nous dit point si Bhaddâli, pénitent, atteignit finalement le degré d'Arhat. Ce qui ne laisse aucun doute dans ce sutta c'est que : 1° les convertis débutaient sans programme défini; 2° le Maître ne réussissait pas toujours à imposer cette obéissance aveugle, convertissant par milliers les dieux, les hommes et les animaux avec un seul sermon, comme on nous l'a affirmé à plusieurs reprises; 3° si paradoxal que cela puisse sembler, la désunion et la décadence du bouddhisme se produisirent parallèlement à sa croissance et à son expansion.

et bizarre, n'était point nécessaire pour une vie religieuse dans l'ordre primitif du Bouddha. Et il ne faut pas oublier que le Pâṭimokkha est considéré comme l'élément le plus ancien du canon pâli.

Le second point à noter, par rapport à ce jâtaka, est l'idée que toutes les formes possibles de l'activité humaine se divisent en trois groupes : pensée, parole et action, classification qui presque instinctivement nous rappelle la doctrine de « humata hukhta-huvarshta », dans l'Avesta. On ne prétend point démontrer ici pour la première fois ce parallèle si frappant, entre le bouddhisme et le parsisme. J'en ai parlé assez longuement, ainsi que de différentes analogies entre ces deux systèmes religieux (qui, à d'autres égards, sont aux antipodes), dans la traduction de la *Geschichte der Religion im Alterthum* de feu le Dr Tiele. Il suffira peut-être ici d'indiquer qu'en insistant sur l'attitude véritable de l'homme en face de la pensée, de la parole et de l'acte, les deux Maîtres, comme leur contemporain Mahâvîra, n'ont fait que puiser au fonds commun de la sagesse âryenne[1].

[1] *Sacred Books of the East*, X, 28. (La référence au manuel de Hardy se trouve à la page 513, 2e éd.) A. WEBER, *Indische Streifen*, I, 209. BRUNHOFER, *Urgeschichte der Arier*, I, 192. KÖPPEN, *Religion des Buddha*, I, 445.

UN NOUVEAU DOCUMENT

SUR

LE BOUDDHISME BIRMAN,

PAR

M. LOUIS FINOT.

Les fouilles exécutées à Hmawza, sur l'ancien site de Prome, ont ramené au jour quelques fragments d'inscription qui apportent un nouveau et précieux témoignage sur l'histoire du bouddhisme birman. M. Taw Sein Ko, chef du Service archéologique de Birmanie, à qui est due cette découverte, nous a très courtoisement autorisé à publier ce document en exprimant le vœu qu'il pût fournir aux *scholars* l'occasion de discuter à nouveau le difficile problème de l'histoire religieuse de la Birmanie. Pour répondre à ce désir, en ce qui nous concerne, nous commencerons par passer en revue les témoignages qui nous sont connus et les conclusions qu'il nous paraît possible d'en tirer.

Le bouddhisme fut introduit pour la première fois dans le pays de Suvarṇabhūmi, sous le règne d'Açoka, par une des missions que le concile de Pāṭaliputra chargea d'évangéliser les pays voisins du Madhyadeça : Suvarṇabhūmi doit être sans doute identifié, dans ce texte du moins, avec les provinces maritimes appelées plus tard Rāmaṇyadeça [1].

[1] *Dīpavaṃsa*, VIII, 12; *Mahāvaṃsa*, XII, 6, 44. On a contesté l'historicité de cette mission, mais sans raisons bien probantes; celle des pays himalayens s'étant trouvée confirmée par un document presque contemporain (les reliquaires de Sanchi et de Sonari, cf. CUNNINGHAM, *Bhilsa Topes*, p. 287, 316), la série tout entière doit bénéficier au moins d'une présomption favorable.

Quelles furent les destinées de ces premières communautés bouddhiques? Rien ne nous l'apprend. Les sources authentiques de l'histoire birmane ne remontent qu'au XIe siècle et l'immense période qui précède cette époque tardive est matière à inductions et à conjectures. Le seul témoignage précis qu'il y ait à retenir est celui de Tāranātha qui, dans son *Histoire du bouddhisme*, a consacré un chapitre à la propagation de la doctrine dans les pays *Koki*[1].

Les pays Koki correspondent à l'Indochine. Ils sont bornés à l'Ouest par l'Assam et comprennent : 1° près des montagnes du Nord, les pays Nangaṭa(?); 2° près de la mer, Pukham (= Pagan), Balgu(?), etc., Rakhaṅ (= Arakan), Haṃsavatī (Pégou) et les autres parties du royaume de Muñjaṅ; 3° plus loin, le Campa et le Kamboja.

Suivant Tāranātha, l'évolution du bouddhisme dans ces pays comporte deux phases : jusqu'à l'époque de Vasubandhu (IVe siècle), le Hīnayāna règne sans partage; ensuite le Mahāyāna, introduit par les disciples de Vasubandhu, absorbe son rival et les deux *yānas* cessent de se distinguer «de même qu'au Tibet». L'histoire de la religion est celle d'un développement continu : depuis le roi Dharmapāla (XIe siècle), de nombreux religieux du Madhyadeça avaient reçu leur instruction dans les pays Koki; à l'époque des quatre Senas (XIe-XIIe siècle), la moitié du Saṃgha magadhien en venait. L'invasion musulmane (fin du XIIe siècle), en forçant les savants de l'Hindoustan à émigrer dans les pays voisins, fit resplendir d'un nouvel éclat cette Église déjà illustre.

Il faut se garder de prendre à la lettre cet exposé d'une

[1] TĀRANĀTHA, *Geschichte des Buddhismus in Indien*, éd. SCHIEFNER, chap. 39. Texte, p. 199; traduction, p. 262. Ce nom de Koki répond peut-être à celui de *Kuki* par lequel sont désignés les montagnards qui habitent la région où se rencontrent les frontières de l'Assam, de l'Arrakan et de la Haute-Birmanie (*Linguistic Survey of India*, vol. III. pt. III, p. 1). Les Bengalis de l'Assam ont pu donner à tout l'arrière-pays le nom des barbares les plus proches.

apparente précision. D'abord, bien qu'il prétende s'appliquer à l'ensemble des pays Koki, il n'est assurément pas exact en ce qui touche le Cambodge et le Champa. Les informations de l'auteur ne dépassaient sans doute pas la Birmanie; encore, dans ce cercle étroit, n'étaient-elles pas de première main, puisqu'il ignore la grande réforme religieuse du XIe siècle, qui fit du Theravāda la religion officielle de l'empire birman.

La présence du Mahāyāna en Birmanie n'est pas contestable; les relations entre le clergé de ce pays et celui de l'Inde du Nord sont également établies tant par les sources de Tāranātha que par la biographie de Dīpaṃkara Atīça[1]. Mais il est prudent de s'en tenir à ces faits très généraux, en s'abstenant de conclusions trop strictes sur la chronologie et la situation respective des diverses formes du bouddhisme : Hīnayāna, Mahāyāna, Tantra. L'auteur lui-même nous avertit[2] qu'il n'a pu consulter aucun ouvrage spécial sur l'histoire de la religion dans ces contrées; il a donc été réduit à des mentions recueillies dans ses sources ordinaires : l'ouvrage historique de Kṣemendrabhadra, le *Buddhapurāṇa* d'Indradatta et l'*Histoire de la succession des Ācāryas* de Bhaṭaghaṭī. Il est permis de supposer que ces écrivains ne se recommandaient ni par une connaissance approfondie des pays étrangers, ni par une complète impartialité entre les sectes bouddhiques.

L'histoire de la réforme religieuse du XIe siècle nous apprend quelque chose sur l'état antérieur. Il en résulte ce double fait que le Pégou professait le bouddhisme du Hīnayāna, tandis que le royaume du Nord ou Pukham suivait le culte des Ari.

Qu'était-ce que les Ari? On explique généralement ce nom par le pali *Ariya*. Mais M. Huber a fait remarquer que l'orthographe correcte est *Arañ*, correspondant au pali *Araññaka*. Les Ari sont donc, non des «Nobles», mais des «Forestiers». Le

[1] Sarat Chandra Dās, *Indian Pandits in the Land of Snow*, p. 50 et suiv.
[2] Trad., p. 282.

mot en lui-même est peu significatif : on appelle Araṇyaka les ascètes, tant brahmaniques que bouddhiques, qui vivent dans les forêts; mais les Araññakas birmans apparaissent dans les chroniques sous des traits singuliers. Ils vivaient dans des couvents, s'habillaient de noir et rendaient un culte public aux Nāgas; ils avaient, en outre, sur toutes les jeunes filles nubiles une sorte de *jus primae noctis*. Bien que déchus du rang de ministres de la religion officielle, à la suite de la conversion d'Anuruddha au bouddhisme du Sud, ils ne furent définitivement supprimés par édit royal que vers le milieu du xv^e^ siècle; jusqu'alors, le roi se rendait une fois l'an à la montagne Poppa, entouré de tout le peuple et précédé des Ari, et là, offrait un sacrifice sanglant aux Nats. L'immolation des victimes est en effet un trait essentiel du rituel des Ari; les têtes des animaux étaient suspendues aux piliers des temples[1]. On trouve encore une mention de cette secte dans une inscription de 1468[2].

On considère généralement les Ari comme les prêtres d'un bouddhisme corrompu, mêlé de tantrisme et de çivaïsme. Pourtant la description qu'on donne de leurs rites n'évoque aucune idée bouddhique : les vêtements noirs, l'adoration des Nāgas, les sacrifices sanglants les séparent, au contraire, profondément des Çākyaputras. La vie conventuelle seule leur est commune avec eux, mais elle était également pratiquée par les ascètes hindous. Le seul témoignage qui appuie cette identification est celui de Paññasāmī qui s'exprime ainsi dans son *Sāsanavaṃsa* (éd. Mrs. Bode, p. 56) :

Depuis ce temps jusqu'au règne d'Anuruddha, dans la contrée nommée Sammuti, vivaient 30,000 faux Samaṇas (*samaṇakuttakā*) qui donnaient

[1] Duroiselle, dans L. de Beylié, *Architecture hindoue en Extrême-Orient*, p. 403. — Cf. Phayre, *History of Burma*, 1884, p. 21-22; Ed. Huber, dans *B.E.F.E.-O.*, IX, 584.

[2] *Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1909*, p. 9.

l'instruction à 60,000 disciples. Voici quelle était leur doctrine : Si quelqu'un ôte la vie à un être, il peut se libérer de ce péché en récitant tel Paritta. Si quelqu'un, ayant tué ses père et mère, veut se libérer de cet acte dirimant, qu'il récite tel Paritta. Si quelqu'un veut marier ses fils et ses filles, il doit auparavant les livrer aux ācariyas. Quiconque transgresserait cette règle, encourrait un grand démérite. Tels étaient les discours mensongers qu'ils tenaient à ceux qui les approchaient.

On voit que l'auteur a passé sous silence les pratiques les plus caractéristiques des Ari, et jusqu'à leur nom : ce ne sont plus que de « mauvais moines » qui abusent des indulgences. Leur droit sur les fiancées est, à la vérité, rappelé, mais en termes si vagues et si ambigus qu'on aurait peine à le reconnaître si on ne le trouvait attesté par des textes plus explicites. On ne peut s'empêcher de soupçonner dans cette description incolore une altération voulue de la vérité historique [1]. Il est juste d'ajouter que Paññasāmī, écrivant en 1861, à une époque d'unité religieuse, devait avoir quelque peine à se représenter la bigarrure du xi^e siècle et qu'il devait être aisément conduit à voir dans un culte hindou une secte bouddhique relâchée.

On a cru retrouver les Araññakas dans le plus ancien texte de l'épigraphie thaïe, l'inscription de Rāma Komhèng (fin du xiii[e] siècle). Quand même ce document parlerait d'Araññakas, il ne s'ensuivrait nullement que ces moines — incontestablement bouddhistes, ceux-ci — représentent la même secte que ceux de Pagan. Cette appellation appartient à la plus ancienne terminologie du bouddhisme où, loin d'avoir un sens péjoratif, elle désignait les membres les plus purs et les plus zélés du

[1] Je me demande s'il ne faut pas attribuer à cette volonté de dissimuler, l'emploi de la singulière expression *puttadhītānaṃ*, alors qu'on attendrait seulement *dhītānaṃ*. Mais elle peut aussi s'expliquer plus naturellement si, comme au Siam (voir *infra*), le fiancé participait à la cérémonie. Cette explication rend superflue l'hypothèse de Mrs. Bode (*Sāsanavaṃsa*, Introd., p. 16, et *The Pali Litterature of Burma*, p. 11-12) que les familles devaient livrer un enfant aux Ari pour suivre la vie religieuse, avant de pouvoir marier les autres.

Saṃgha[1]. Il ne serait point surprenant qu'elle eût pris dans les divers pays des valeurs différentes et même contraires. En fait, toutefois, l'inscription de Rāma Kombèng ne parle pas d'une communauté d'Araññakas, mais d'un monastère appelé Araññika (*sic*), le «Monastère du Bois»[2]; ce texte n'a donc rien à voir ici.

Cependant si le Siam ancien n'a pas connu les Araññakas de Birmanie, il a eu des Bhikṣus qui s'acquittaient d'une des plus étranges attributions de ceux-ci : la défloration de la fiancée. Cette coutume est attestée par le *Ying yai cheng lan* 瀛涯勝覽 de Ma Houan 馬歡, œuvre de la première moitié du XVIe siècle[3] : «Dans les mariages, les bonzes vont au-devant du nouveau marié. Arrivé à la maison de la jeune fille, un bonze la déflore et marque de rouge le front du jeune homme. Cela s'appelle *li-che* 利市. Au bout de trois jours, le bonze et les parents reconduisent les époux chez le marié.» Une coutume analogue existait au Cambodge sous le nom de *tchen-t'an* 陣毯, mais avec deux différences : en premier lieu elle s'appliquait non à la nouvelle épousée, mais à toutes les jeunes filles qui se trouvaient nubiles chaque année à une date fixée par l'autorité; en second lieu, elle était accomplie par un prêtre «bouddhiste ou taoïste» [c'est-à-dire çivaïte] choisi par la famille. Tcheou Ta-kouan, qui nous donne ces détails ajoute : «Les uns prétendent que le bonze s'unit réellement à la jeune fille, les autres que non. C'est que les Chinois ne sont pas

(1) Cf. parmi beaucoup d'autres passages, *Mahāvagga*, VII, 1, 1 : *tiṃsamattā Pāṭheyyakā bhikkhū sabbe āraññakā sabbe piṇḍapātikā sabbe paṃsukūlikā sabbe tecīvarikā*...; *Cullavagga*, II, 1, 2 : *pārivāsikena bhikkhunā... na āraññakaṅgaṃ samādātabbaṃ*.

(2) C. B. Bradley, *The oldest known writing in Siamese*, p. 27, traduit : «Toward sunset from this city of Sukhothai is a forest-monastery.» Je crois qu'Araññika est ici un nom propre.

(3) Pelliot, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge, par Tcheou Ta-kouan*, p. 31.

facilement témoins de ces choses; aussi n'en sait-on pas l'exacte vérité.»

Antonio de Morga rapporte qu'aux Philippines la virginité des jeunes filles est considérée comme un empêchement au mariage et qu'il existe des hommes qui font métier de la leur ôter moyennant salaire [1].

De tous ces témoignages, on peut conclure que la défloration de la fiancée ou de la jeune fille nubile n'est pas, comme on l'a prétendu, un «droit de jambage», mais une véritable cérémonie rituelle [2], en usage chez les aborigènes avant toute colonisation hindoue et dont l'exécution fut confiée dans la suite aux ministres du culte, hindouistes ou bouddhistes, selon la différence des temps et des lieux. Dans tous les cas, elle n'est liée exclusivement à aucune secte particulière et rien ne nous oblige, par suite, à considérer les Ari comme des Bhikṣus dégénérés. On serait plutôt tenté de voir en eux les ministres du culte çivaïte; mais ici une nouvelle difficulté se présente.

Tandis qu'au Champa et au Cambodge on trouve par centaines les images de Çiva, surtout le Liṅga, elles semblent complètement absentes du sol birman. Au contraire, Thatôn, Prome, Pagan ont révélé d'importants vestiges du viṣṇuisme. A Thatôn ont été découverts trois beaux bas-reliefs, dont l'un représente Viṣṇu Caturbhuja assis, les deux autres Nārāyaṇa couché sur Ananta avec un lotus qui sort de son nombril et supporte les trois dieux de la Trimūrti [3]. Prome se glorifiait

[1] Pelliot, *ibid.;* Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, éd. Retana, p. 196.

[2] Cette cérémonie dérive probablement d'un tabou sexuel motivé par la peur du sang : c'est une illustration du principe mis en lumière par Durkheim, *Année sociologique*, I, p. 47 et suiv. Il est peu probable que cette coutume ait rien de commun avec la prostitution religieuse en usage dans l'Asie occidentale (Frazer, *Golden Bough*, IV, 50 et suiv.).

[3] R. C. Temple, *Notes on antiquities in Rāmaññadesa*, pl. XIII-XIV et p. 31. L'auteur a eu tort de mettre en doute le caractère viṣṇuite de ces sculptures,

du nom de Pissanumyo, la «ville de Viṣṇu», et les fouilles y ont exhumé un bas-relief de Viṣṇu Caturbhuja debout sur Garuḍa[1]. A Pagan même, nous avons vu un petit temple qui était évidemment consacré à Viṣṇu : plusieurs statues de ce dieu y subsistent et les murs extérieurs sont ornés de bas-reliefs représentant les dix Avatârs[2]. En présence de ces faits, il est difficile de croire que le çivaïsme ait été avant le XI^e siècle la religion officielle de la Birmanie. Faut-il admettre que Viṣṇu ait été la *devatā* des Ari? Cette hypothèse se concilierait assez bien avec le culte du serpent qu'on leur attribuait et qui pouvait s'adresser en réalité à Viṣṇu assis ou couché sur le Nāga polycéphale. Mais d'autre part il ne faut pas oublier que les sacrifices sanglants répugnent au viṣṇuisme autant qu'au bouddhisme. Le plus probable est que le culte des Ari était au fond un culte sauvage, peut-être décoré de formes indiennes.

Les sculptures de Thatôn, de Prome et de Pagan ne sont pas seules à témoigner du rôle important de l'hindouisme dans le passé religieux de la Birmanie; c'est à lui sans doute qu'est due, au moins en grande partie, la présence d'un fort contingent de mots sanskrits en talain et en birman.

Les inscriptions talaines sont d'autant plus significatives à cet égard qu'elles proviennent d'un pays qui était une des métropoles du bouddhisme pali. Voici les renseignements que M. Blagden a bien voulu nous communiquer sur ces documents :

Les inscriptions talaines ne remontent qu'à ± 1080, c'est-à-dire à une époque où le pays talain professait depuis des siècles le Hīnayāna pali et où le pays birman l'avait adopté récemment. Elles ne nous donnent

il est indubitable. Ces bas-reliefs sont aujourd'hui conservés au Phayre Museum de Rangoon.

[1] L. de Beylié, *Prome et Samara*, pl. VII, fig. 2.

[2] Cf. Yule, *Ava*, p. 53-54.

donc aucune information directe sur l'époque antérieure, mais elles permettent indirectement quelques conclusions. Pour n'en citer qu'une seule, qui est longue et lisible, celle de la pagode de Shwezigon (Pagan), on y trouve, à côté de mots nettement palis, des formes sanskrites ou hybrides.

Voici ceux de ces mots qui ont rapport à la religion : *dhyān*, *nirbbān*, *dharmma*, *saddharma*, *riddhi*, *swar* (= *svarga*), *metricit*, *kusalakarmmapatha*, *akusala°*, *sprāthanā* (= *prārthanā* «prier» ; *s-* est un préfixe talain), *prajñā*, *ṛisi*. A noter la comparaison du *saṅsār* avec un *mahāsamudra* [cf. *saṃsārasāgara*, *Aṭṭhasālinī*, p. 10], la mention du *bajra* d'In (Indra) et l'invocation du début : *Çrī* | *namo Buddhāya* | *namo Dharmmāya* | *namo Saṅghāya* |

Il semble bien que ces mots impliquent l'existence en pays talain d'un bouddhisme se servant d'une terminologie sanskrite. Il y a bien d'autres mots d'origine sanskrite dans le talain tant ancien que moderne : *prāsād*, *prākat*, *abhiprāy*, etc.

Les inscriptions mentionnent plusieurs fois les Brahmanes qui occupaient une position officielle, comme astrologues, etc., et qui prenaient part à diverses cérémonies, par exemple à celles qui accompagnaient la fondation des grands édifices. Dans l'inscription de Shwezigon, ils figurent sur la même ligne que les Bhikṣus : *ut gumār gumloṅ ci sduk piñ na sīl ku patipat dumhic* | *ut bumnaḥ gumloṅ ma gran wed ci ḍeḥ t-ch spun ḍuk pupiñ ut dharmma bumnaḥ*. «Tous les Bhikṣus seront pleins de vertu et de bonne conduite; tous les Brahmanes, qui connaissent les Védas, rempliront tous les préceptes de la loi religieuse brahmanique.»

Étant donné l'importance des Brahmanes, on peut se demander si une partie des mots sanskrits en talain et en birman ne proviendrait pas d'eux aussi bien que des bouddhistes à littérature sanskrite.

Cette dernière observation est fort juste. On conclut trop vite du sanskrit au Mahāyāna, oubliant qu'à côté du Mahāyāna il y a deux autres sources possibles de cet élément sanskrit : d'une part le brahmanisme, dont l'existence est attestée aussi bien en pays talain qu'en pays birman, d'autre part le Hīnayāna à canon sanskrit, tel que celui des Mūla-Sarvāstivādins qui a eu une si prodigieuse diffusion en Extrême-Orient. Il est très probable que le sanskrit et le pali ont été deux langues religieuses contemporaines et concurrentes.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Cet état de choses s'exprime assez bien dans les tablettes bouddhiques trouvées à Pagan et qui portent deux légendes, l'une sanskrite, l'autre palie, celle-ci ajoutée après coup; toutes deux déclarent que la tablette fut faite par le roi *Aniruddha*. On peut conclure de là que les moules qui ont servi à la confection de ces tablettes furent exécutés avant qu'Anuruddha eût introduit le canon pali dans son royaume; et que la légende palie fut ajoutée à la main après la réforme[1].

Les témoignages que nous venons de passer en revue, si maigres qu'ils soient, permettent néanmoins de constater l'existence de trois cultes :

1° Hindouisme, sous la forme viṣṇuite : pratiqué au Pégou (Thatôn), à Prome, à Pagan;

2° Bouddhisme du Mahāyāna, attesté par les sources tibétaines; introduit vers le v^e siècle, probablement à la fois au Pégou et dans la Haute-Birmanie; très imprégné de tantrisme;

3° Bouddhisme du Theravāda, importé au Pégou à une époque encore indéterminée et de là à Pagan au xi^e siècle.

Si nous ne pouvons fixer avec certitude l'époque à laquelle le Theravāda, le bouddhisme singhalais, apparut pour la première fois sur les bords de l'Irawadi, nous pouvons du moins constater sa présence en Basse-Birmanie cinq siècles environ avant qu'il pénétrât dans le royaume du Nord. Le document qui nous fournit cette donnée, et qui est le seul texte épigraphique antérieur au xi^e siècle publié jusqu'ici, consiste en deux minces lames d'or, l'une de 0 m. 25, l'autre de 0 m. 33 de long, toutes deux de 0 m. 035 de large. Découvertes en 1897

[1] *Archæological Survey of India. Annual Report, 1905-1906*, p. 131-134 et 170. Sten Konow suppose que les moules furent faits dans l'Inde avec une légende sanskrite et que la légende palie fut ajoutée sur place parce que le sanskrit n'était plus compris en Birmanie. On ne voit pas pourquoi les Birmans auraient été incapables d'exécuter eux-mêmes leurs moules, et rien ne permet de croire que le sanskrit fût à ce moment complètement sorti de l'usage.

dans une brique, au village de Maunggun, près de Hmawza (l'ancien Prome), elles sont actuellement déposées au British Museum. Sur un seul côté de chacune d'elles est gravé un texte pali, qui a été édité en fac-similé et transcription par Tun Nyein, dans l'*Epigraphia indica*, V, 101. Bien que ce document ne soit pas inédit, nous croyons utile de le donner ici avec un nouveau fac-similé exécuté d'après une photographie prise au British Museum.

TEXTE.

I

(1) ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetu tathāgato āha tesañ ca yo nirodho evaṃvādi mahāsamano ti ‖ catvāro iddhipādā (2) catvāro sammappadhānā catvāro satīpaṭṭhānā catvāri ariyasaccāni catuvesarajjāni pañcindriyāni pañca cakkhūni cha (3) asaddhāraṇāni satta bojjhaṅgā ariyo aṭṭhiṅgiko maggo nava lokuttarā dhammā dasa balāni cuddasa buddhaññāni atthārasa buddhadhammā ti.

II

(1) ye dhammā hetuppabhavā [te]sa[ṃ] hetu tathāgato āha tesañ ca yo nirodho evaṃvādi mahāsamano ti iti pi so bhagavā arahaṃ (2) sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadhammasārathī satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā ti (3) svākhyāto bhagavatā dhammo sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opanāyiko paccattaṃ veditavvo viññūhīti.

La première plaque commence par la formule bien connue *ye dhammā*. Elle énumère ensuite 19 catégories par ordre numérique progressif :

4 *iddhipādā*, bases de la puissance magique; 4 *sammappadhānā*, bons efforts; 4 *satipaṭṭhānā*, sujets de méditation; 4 *ariyasaccāni*, vérités saintes; 4 *vesārajjāni*, motifs de sécurité; 5 *indriyāni*, sens; 5 *cakkhūni*, yeux; 6 *asaddharaṇāni*[1];

[1] Corriger *asādhāraṇāni* [*ñāṇāni*], les 6 connaissances spéciales au Buddha (cf. la note suivante).

7 *bojjhaṅgā*, éléments de la Boddhi; *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*, la Noble Voie aux 8 éléments; 9 *lokuttarā dhammā*, états surnaturels; 10 *balāni*, forces; 14 *Buddhañña[ṇā]ni*[1]; 18 *Buddhadhammā*.

La seconde plaque commence également par la formule *ye dhammā*, que suit l'éloge bien connu du Triratna. (Voir par exemple *Aṅgutt.*, II, 56.)

L'écriture de ce document se révèle au premier coup d'œil comme appartenant à l'Inde méridionale. Si on la compare avec les alphabets de la planche VII de la *Paléographie* de Bühler, on constate que le type graphique dont elle se rapproche le plus est celui que Bühler appelle Kanara-Telugu ancien. On est frappé notamment de sa parenté très étroite avec l'écriture des Kadambas (col. XII-XIII) : la plupart des lettres sont identiques et les autres ne présentent que des variantes peu significatives.

L'hypothèse que Prome ait été fondée par une colonie du Kanara septentrional n'est pas absolument gratuite. D'abord un des anciens noms de Prome est Vanavāsī[2], qui reproduit

[1] L'éditeur birman a lu à tort *Buddhakoni* (= °*yoni*); le texte porte *Buddhaññāni*, corr. °*ñāṇāni*. Les 14 Buddhañāṇāni sont énumérés *Paṭisambhidāmagga*, I, 133. De ces 14 connaissances du Buddha, 8 lui sont communes avec les disciples (*sāvakasādhāraṇa*), 6 lui sont spéciales (*asādhāraṇa*).

[2] *Sāsanavaṃsa*, éd. Mrs. Bode, p. 12 : «Ce qu'on appelle le royaume de Vanavāsī, c'est la région de Sirikhettara (Prome). Certains le contestent, mais à tort. C'est bien la région de Sirikhettara qui était appelée Vanavāsīraṭṭha. Comment le savons-nous ? Au temps du roi frère de notre roi (Pugân Meng, 1846-1853), à Sirikhettara, sur un terre-plein couvert de broussailles, on découvrit une statue du Buddha en fer. Sur le socle se lisait une vieille inscription commençant par ces mots : *idaṃ Vanavāsīraṭṭhavāsīnaṃ pūjanatthāya* «des habitants du royaume de Vanavāsī, à titre d'hommage.» — On remarquera la curieuse analogie de cette formule avec celle de l'inscription P du chapiteau de Mathurā : *sarvasa sakrastanasa puyae*. Ceux qui voient ici une manifestation «en l'honneur du Sakastāna», reconnaîtront également dans le Buddha de Prome une œuvre faite «dans le but de rendre honneur aux habitants du royaume de Vanavāsī». Nous préférons, pour notre part, l'interpréta-

celui de la capitale des Kadambas (Vanavāsī, district de Sonda, North Kanara). Ensuite, on a déjà remarqué que les plus anciennes inscriptions du Cambodge imitaient à s'y méprendre celles du temple de Pāpanāth à Paṭṭadakal, dans le Dharwar, région voisine de Vanavāsī. «La ressemblance est même telle qu'elle s'expliquerait difficilement par l'hypothèse d'une dérivation plus ou moins lointaine et qu'il faut conclure à une transmission directe [1]. »

Il se pourrait donc que la côte indienne aux environs de Goa eût été l'origine d'un double courant d'émigration, l'un dirigé vers le Cambodge, l'autre vers la Basse-Birmanie. Il est toutefois singulier que l'un ait amené avec lui le çivaïsme et le sanskrit, tandis que l'autre apportait le bouddhisme du Hīnayāna et le pali. Les traditions cambodgiennes révèlent aussi l'influence des Pallavas de Kañcīpura [2] (Conjeveram, S. W. de Madras), et c'est là une seconde origine possible pour l'écriture des plaques de Maunggun : il ne faut pas oublier que Kañcīpura était un centre de culture palie et qu'en cette contrée vivait au v^e siècle le contemporain et l'émule de Buddhaghoṣa, le commentateur Dhammapāla.

En ce qui concerne la date du document de Maunggun, la comparaison des caractères avec les alphabets indiens tend à le situer aux alentours du vi^e siècle. Une des lettres les plus caractéristiques est *r*. Dans l'Inde, cette lettre a passé par trois états : I. C'est d'abord une barre verticale dont le bas se

tion de M. Barth (*C. R. Acad. Inscr.*, 1907) : le génitif, dans toutes les inscriptions votives, indique le nom de l'auteur ou des auteurs de l'œuvre pie; ici, c'est la collectivité des habitants de Prome qui a commandé, payé et érigé un Buddha de fer, ou plutôt de bronze. Il serait intéressant de savoir ce qu'est devenue cette statue.

[1] A. Barth, *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge*, p. 12.

[2] G. Cœdès, *L'inscription de Bàksĕi Càṃkrŏṅ*, dans *J. as.*, X^e série, t. XIII (mai-juin 1909), p. 478. Id., *Études cambodgiennes. I. La légende de la Nāgī* (*B.E.F.E.-O.*, XI, n^{os} 3-4, juillet-décembre 1911).

recourbe légèrement vers la gauche; II. Le crochet s'accentue et relève son extrémité jusqu'à mi-hauteur de la barre droite; III. L'extrémité du crochet se redresse jusqu'au sommet de la lettre qui prend alors la forme de deux hastes égales et parallèles réunies à leur pied par un trait courbe. Ces trois types correspondent approximativement aux v^e^, vi^e^ et vii^e^ siècles : or notre inscription présente le type II. L'écriture cambodgienne permet une contre-épreuve décisive. Les plus anciennes inscriptions, qui datent des premières années du vii^e^ siècle, offrent le type III [1]. Nous sommes donc fondés à faire remonter la rédaction de notre texte au vi^e^ siècle, avec une certaine marge des deux côtés. Sans doute on ne peut dater un document isolé avec la même précision que s'il se présentait dans une série; néanmoins les chances d'erreur sont assez limitées. A cette époque en effet les écritures nationales commençaient à peine leur évolution et les modifications de l'écriture indienne étaient rapidement imitées dans toute l'Indochine.

Ces conclusions sont singulièrement fortifiées par la découverte au même lieu de la nouvelle inscription dont nous parlions en commençant, qui est également en pali et contemporaine de la première. Celle-ci malheureusement n'est pas entière; elle se compose de trois petits fragments d'une tablette en terre cuite, de 0 m. 37 de long sur 0 m. 10 de haut. Les cassures se raccordant exactement, il est certain que le texte se suit d'un fragment à l'autre dans l'ordre que nous lui donnons [2]. Les fragments 1-2 comprennent deux lignes; dans le fragment 3, la ligne supérieure a disparu.

[1] L'évolution n'a pas été partout aussi rapide : par exemple, l'inscription de Ravikīrti à Aihoḷe (*A.S.W.I.*, III, pl. LXVI), qui est de 634 A. D., a le type II.

[2] Nous devons à l'obligeance de M. Taw Sein Ko une photographie des trois fragments qui ne laisse aucun doute à cet égard.

I



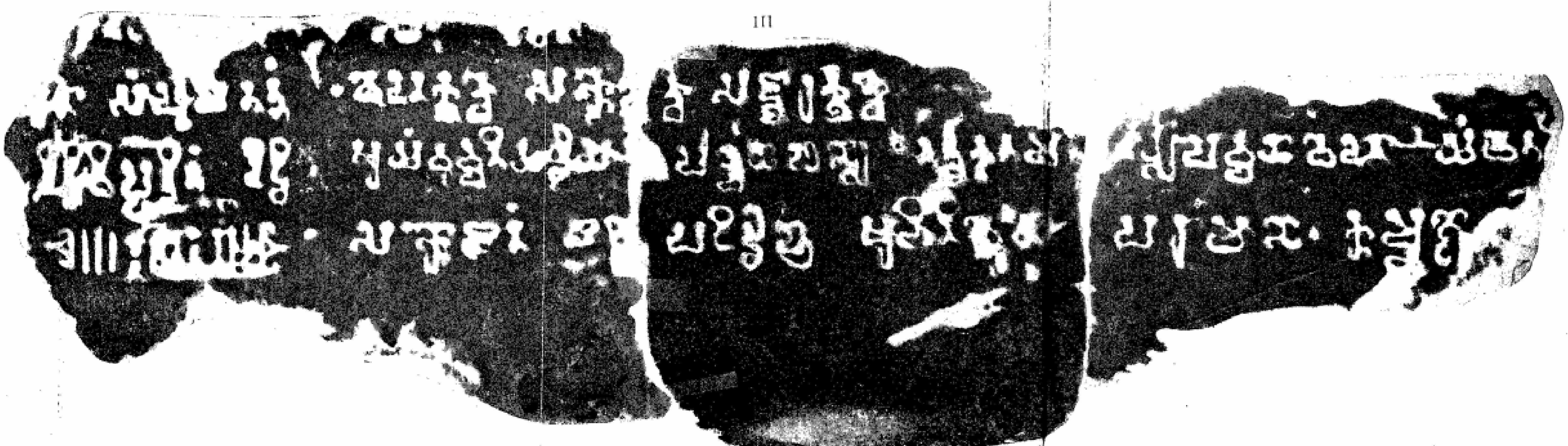
Première plaque de Maunggun.

II



Deuxième plaque de Maunggun.

III



Tablette de Hmawza.

TEXTE.

(1) ...nā[1] saṃphus(i)tattaṃ vedanakkhandho saññakkhandho saṅkhārakkhandho...

(2) diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhi ayaṃ vuccati chaḷāyatanapaccayo phasso ‖ tattha katam(ā) [pha]ssapaccayā vedanā ⊥ yaṃ ceta[s]i[2]...

(3) saññojanaṃ gā[ho] paṭiḷāho abhiniveso parāmāso kummaggo[3].

TRADUCTION.

(1) ...[le contact], le fait d'être mis en contact. Le Vedanakkhandha, le Saññakkhandha, le Saṃkhārakkhandha... (2) ... querelles d'opinions : c'est ce qu'on appelle opinion (*diṭṭhi*). Le toucher provient des six organes des sens. Quelle est la sensation qui vient du toucher? Ce qui dans la pensée... (3) chaîne, emprise, fièvre, inclination, contagion, mauvaise route...

Ce texte est probablement un extrait du Canon. Nous n'avons pas réussi à le retrouver. Il présente, comme le prouvent les rapprochements indiqués en note, de frappantes similitudes avec certains passages du Dhammasaṃgaṇi; il pourrait donc se rencontrer dans un traité d'Abhidhamma et peut-être dans l'un de ceux qui sont encore inédits. Quoi qu'il en soit, il fortifie et précise les conclusions qu'on était en droit de tirer des plaques de Maunggun : vers le VIe siècle de notre ère, Prome

[1] Suppléer : [*saṃphusa*]*nā*. Cf. *Dhammasaṅgaṇi*, § 2 : *yo tasmiṃ samaye phasso phusanā saṃphusanā saṃphusitattaṃ...*

[2] Cf. *Saṃyutta*, IV, 231 : *katamā ca bhikkhave dve vedanā? kāyikā ca cetasikā ca.* — Faudrait-il lire dans notre texte : *iyaṃ ceta*[*s*]*i*[*kā*]? Mais ⊥ est inconnu comme signe de *i* et il est plus prudent d'y voir provisoirement un signe de ponctuation, peut-être le signe de l'interrogation.

[3] Cf. *Dh. S.*, § 1003 : *yā evarūpā diṭṭhi diṭṭhigataṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro diṭṭhivisūkāyikaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisaññojanaṃ gāho paṭiggāho abhiniveso parāmāso kummaggo... ayaṃ vuccati sakkāyadiṭṭhi.* — Dans notre texte, *paṭiggā*[*ho*] est remplacé par *paṭiḷāho*, auquel répond *pariḷāho*, dans *Paṭisambhidāmagga*, I, 138 : *yā diṭṭhi diṭṭhigataṃ... diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisaññojanaṃ... diṭṭhipariḷāho... diṭṭhābhiniveso diṭṭhiparāmāso.*

était un centre du bouddhisme méridional; on y étudiait la littérature palie, même dans ses parties doctrinales les plus abstruses et on s'y servait d'une écriture originaire de l'Inde du Sud. Ce qui est vrai de Prome l'est à plus forte raison du Pégou. Cette région côtière professait donc le Theravāda six à sept siècles avant qu'il ne fît son apparition sur les bords du Bas Mékhong. Il n'est pas impossible que le Siam l'ait emprunté au Pégou pour le transmettre à ses voisins de l'Est et qu'ainsi les inscriptions de Maunggun et de Hmawza soient indirectement les premiers titres du bouddhisme moderne du Cambodge.

MÉLANGES.

LES MOTS ܐܡܦܝܛܘܪ ET ܡܦܛܘܦܘܣ.

I. ܐܡܦܝܛܘܪ (*Amphiator*) n'est pas un nom de lieu, comme on l'a supposé jusqu'ici; c'est certainement une épithète, et c'est peut-être le mot grec *ἀμφιπάτωρ*.

Ce mot n'était connu que par le ms. de Paris, *Syr.*, n° 62, fol. 261.

M. Zotenberg a écrit : ܬܘܒ ܩܢ̈ܘܢܐ ܐܪ̈ܒܥܐ ܕܥܠ ܩܠܝܪ̈ܝܩܘ ܕܡܚܪ̈ܡܝܢ ܕܣܝܡܝܢ ܠܡܪܝ ܣܪܓܝܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܡܦܝܛܘܪ «Quatre canons, relatifs aux clercs excommuniés, établis par Serge, évêque de ܐܡܦܝܛܘܪ.» (*Catal. des mss. syriaques*, Paris, 1874, p. 28.)

M. Cureton, analysant le même manuscrit, écrivait, d'après M. Munk : «Divers canons de Mar Sergius, évêque... (? ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܡܦܝܛܘܪ).» (*Corpus Ignatianum*, Londres, 1849, p. 344.)

M. Payne Smith, d'après ce même passage, écrivait : «ܐܡܦܝܛܘܪ nom. loci, cujus ep̄us fuit Sergius. Corp. Ign., 344.» (*Thesaurus syriacus*, Oxford, 1868, p. 241.)

Nous avons écrit nous-même en traduisant ces canons : «Sergis, évêque (d')Amphiator.» (*Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. III, Paris, 1909, p. 12.)

La difficulté, soulignée surtout par M. Cureton (d'après M. Munk), qui ne traduisait pas ce mot, provenait du manque de la particule ܕ du génitif, qui se trouve d'ordinaire devant les noms de lieu. Le texte porte en somme : «évêque amphiator» et on ne connaît d'ailleurs pas de ville de ce nom.

II. Nous avons trouvé ce mot dans deux manuscrits du British Museum[1] : 1° Add. ms. 17134, fol. 85 (fin du VII[e] siècle) : ܒܬܪܝܢ ܒܬܡܘܙ ܕܐܒܘܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܡܪܝ ܣܪܓܝܣ ܐܡܝܦܛܘܪ «Le 2 juillet, (fête) de notre père l'évêque Sargis amipator»; 2° Add. ms. 14504, fol. 6 et 8 v° (IX[e] siècle) : ܬܡܘܙ . . . ܒ . ܗܘ ܕܝܠܗ ܡܢܝܚܐ ܐܒܐ ܕܝܠܢ ܡܪܝ ܣܪܓܝܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܡܦܝܛܘܪ . . . ܬܫܪܝ ܩܕܡܝܐ . . . . ܝ ܕܐܒܐ ܬܐܘܡܐ ܗܘ ܕܐܬܟܢܝ ܐܡܦܝܛܘܪ «Le 2 juillet, notre défunt père Sergis évêque amphiator. . . Le 10 octobre, le père Thomas, qui a été surnommé amphiator».

D'après la dernière mention, il est donc certain que Amphiator n'est pas un *nomen loci*, mais un simple *cognomen*.

III. Sa signification n'est pas également certaine, mais le rapprochement des deux formes Amipator et Amphiator nous permet de compléter l'une par l'autre et de proposer la lecture Amphipator. Sergius et Thomas étaient Ἀμφιπάτορες «frères utérins», et pouvaient tous deux être surnommés Ἀμφιπάτωρ.

Sergius vivait sans doute au commencement du VI[e] siècle parce que ses canons sont placés avant ceux de Jean de Tella († 538); signalons, du moins, qu'à cette époque, deux notaires et syncelles de Mara, évêque d'Amid, exilés avec lui à Pétra, se nommaient «Sergius et Thomas»; cf. Land, *Anecdota syriaca*, Leyde, 1868, t. II, p. 105.

IV. Il y aurait peut-être une remarque analogue à faire sur la phrase suivante de M. Payne Smith, *Thes. syr.*, II, 2086 : «ܡܛܘܟܝܘܣ, monachus, ܐܒܘܢ ܡܛܘܟܝܘܣ ܡܢܝܚܐ B(ar) B(ahlul). Forte sit μετόχιος e voce μετόχιον monasterii species»; car notre dernier manuscrit porte, au 12 octobre : ܕܡܢܝܚܐ

[1] Ce sont des calendriers, que nous éditons dans *Patrol. or.*, t. X, sous le titre : *Martyrologes et ménologes orientaux.*

ܣܪܓܝܣ ܗܘ ܪܝܫܐ ܕܐܬܩܪܝ ܡܝܛܟܣܪܐ «(Mémoire) du supérieur Sergis, celui qui a été appelé Métaxra». Lorsque Bar Bahlul écrivait : «Mitakos, (c'est) comme Sergis le moine», il pouvait avoir en vue notre Sergis, et les mots Mitakos, Mitaxra cachent, non pas un monastère, mais un surnom dans le genre de Μεταξάριος, *serici opifex*.

F. NAU.

COMPTES RENDUS.

D^r L. Wieger, S. J. *Taoïsme*, tome I. *Bibliographie générale : I. Le Canon (Patrologie)*. II. *Les index officiels et privés.* — [Ho-kien-fou,] 1911; in-8°, 337 pages.

Nous avons trente traductions du *Tao tö king*, et trois de Tchouang-tseu. Mais du reste de la littérature taoïque, de ce que, sur ce premier fond de textes doctrinaux, il s'est greffé de légendes, de superstitions, de pratiques liturgiques, de règles diététiques, nous ignorons encore à peu près tout. Les mieux informés avaient consulté l'inventaire sommaire du *Canon taoïque* (道藏 *Tao tsang*) inséré au 彙刻書目 *Houei k'o chou mou*; il restait à se reconnaître dans une énorme liste de titres, souvent fautive, et qu'aucune glose ne venait éclairer et vivifier. Le P. Wieger s'est mis courageusement à l'œuvre. Ayant appris l'existence de deux exemplaires du *Canon taoïque*, l'un à Pékin au Po-yun-kouan, l'autre dans la bibliothèque privée du mikado, il est allé les dépouiller à Pékin comme à Tōkyō. De ce dépouillement est résulté le présent travail, où le P. Wieger publie la liste de toutes les œuvres incorporées aux deux collections, en y joignant des indications d'auteurs ou de dates, et de brèves analyses. Une introduction retrace sommairement l'évolution doctrinale et historique du taoïsme; le volume se clôt par les listes bibliographiques consacrées au taoïsme dans les histoires dynastiques et dans quelques œuvres connexes, et par des index alphabétiques des titres d'ouvrages, des noms d'auteurs et des pseudonymes. C'est là un instrument de travail extrêmement précieux, et dont tous les sinologues sauront un vif gré à leur infatigable confrère de Hien-hien.

Toutefois, il ne s'agit encore que d'un premier défrichement. Le P. Wieger est allé au plus pressé, et ses index surtout éviteront beaucoup de méprises et feront gagner beaucoup de temps. Mais, il faut bien le dire, le détail de ses indications demandera à être vérifié. Trop d'ouvrages lui ont passé par les mains pour qu'il ait pu en discerner toujours le caractère véritable. Une mise au point est nécessaire, qui sera forcément lente et minutieuse. L'heure n'en a pas sonné, et je me bornerai, en fin de compte rendu, à signaler dès à présent un certain nombre de rectifications. Auparavant, je voudrais donner sur l'ensemble du *Canon* et sur

les conditions dans lesquelles il est parvenu jusqu'à nous, quelques informations qui compléteront celles du P. Wieger.

Le P. Wieger dit (p. 5) que les deux collections qu'il a consultées sont «probablement les seules qui existent», et appartiennent toutes deux à une même édition des Ming, datant de la période *tcheng-tö* (1506-1521), et qui exigea 70 ans de préparatifs. «Les empereurs Ming, ajoute le P. Wieger, ayant fait graver coup sur coup deux superbes éditions de la Patrologie bouddhiste, 1368 à 1398, et 1403 à 1424, les Taoïstes ne voulurent pas paraître inférieurs. De là leur édition, première et dernière, de la Patrologie complète, 1506 à 1521, dans laquelle le format, la gravure, la reliure, tout est imité du *Tripiṭaka* bouddhiste... Les termes 南藏 *Nan tsang* et 北藏 *Pei tsang*, que l'on rencontre parfois dans les livres taoïstes, ne désignent pas deux éditions, mais deux collections complètes du Canon, celle du Sud à 金陵 Kin-ling [Nankin], celle du Nord à Si-ngan-fou. Cette dernière a péri dans un incendie.»

Ces affirmations ne laissent pas d'être assez troublantes et cadrent mal avec ce que nous savons par ailleurs. Moi aussi, j'ai eu connaissance de l'exemplaire du Po-yun-kouan [1] et de celui de Tōkyō [2], mais il en existe d'autres, et, dans la première moitié du XIXe siècle, ce n'est pas à ces deux-là qu'ont été empruntés les ouvrages comme le commentaire de Tchouang-tseu par Tch'eng Hiuan-ying ou le *Si yeou ki* de Kieou Tch'ou-ki et Li-Tche-tch'ang, qui sont rentrés aujourd'hui dans le domaine de la littérature chinoise courante [3]. Le *Canon taoïque* est très rare, mais il doit bien y en avoir une demi-douzaine d'exemplaires en Chine. J'ajouterai qu'il s'en trouve un en Europe. Je l'avais rapporté de Pékin à

[1] Cf. *B.E.F.E.-O.*, III, 323.

[2] Cf. *B.E.F.E.-O.*, IX, 428.

[3] Plusieurs œuvres ont été empruntées par les lettrés du temps de Kia-k'ing au *Canon taoïque* du 華山 Houa-chan. Dans le *Tchö kiang t'ong tche* (chap. 226, fol. 13), il est question d'un exemplaire du *Canon taoïque* donné par l'empereur K'ang-hi au 佑聖觀 Yeou-cheng-kouan. Les missionnaires qui vivent dans ces régions pourront peut-être dire ce qu'il est advenu de ces collections. Au XVIIIe siècle, 章宗源 Tchang Tsong-yuan connaissait un 靈佑宮道藏目錄 *Ling yeou kong tao tsang mou lou* (cf. par ex. 隋經籍志考證 *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, chap. 13, fol. 41 r°). Au début du XIXe siècle, il y avait encore un exemplaire du *Canon taoïque* (éd. de 1445) au 朝天宮 Tch'ao-t'ien-kong de Nankin, comme on peut le voir par la préface de 1807 mise en tête du 廣黃帝本行記 *Kouang houang ti pen hing ki* dans l'édition du *P'ing tsin kouan ts'ong chou.*

l'École française d'Extrême-Orient, et celle-ci en a fait don, il y a quelques années, à la Bibliothèque nationale; il est malheureusement incomplet.

Mais ce qui est plus grave dans la note du P. Wieger, c'est que ni l'indication d'édition unique, ni celle qui concerne la période *tcheng-tö* (1506-1521) ne s'accordent avec les mentions formelles qui nous sont connues. L'exemplaire que j'ai rapporté porte à la fin de nombreux fascicules une indication très précise : toute l'édition est datée uniformément du 7ᵉ mois de l'année *meou-siu* de la période *wan-li*, c'est-à-dire de l'année 1598; telle est bien la date indiquée par M. De Groot, qui a beaucoup manié cet exemplaire [1]. De plus, M. Chavannes a pu se procurer, lors de son dernier voyage en Chine, une cinquantaine de fascicules qu'il a crus appartenir tous à une édition de la 10ᵉ année *tcheng-t'ong* (1445) [2]. C'est à ces deux éditions des périodes *tcheng-t'ong* et *wan-li* qu'il est fait formellement allusion dans la préface même du catalogue du Po-yun-kouan, publié en 1845 sous le titre de 道藏目錄詳註 *Tao tsang mou lou siang tchou.* Cette question des éditions du *Canon taoïque* publiées sous les Ming a d'ailleurs été étudiée en détail dans le 古文舊書考 *Kou wen kieou chou k'ao* de M. 島田翰 Shimada Kan, paru en 1904 [3]. On y verra qu'il n'y a eu sous les Ming que deux éditions, celle de 1445 et celle de 1598; la première était brochée à la manière chinoise ordinaire, la deuxième utilisait le format oblong emprunté par les bouddhistes, et à leur suite par les taoïstes, aux manuscrits hindous [4]. Au point de vue du texte, celle de 1598

(1) *The religion of the Chinese*, New-York, 1910, petit in-8°, p. 162. Dans ce même ouvrage, à la page 177, M. De Groot dit, à propos du *Tripiṭaka* bouddhique, que «in China, owing to the general decay of monachism, probably no complete editions exist any longer». C'est une opinion que notre confrère a déjà exprimée plusieurs fois, et j'ai déjà eu l'occasion de dire qu'elle ne répondait pas à la réalité (*B.E.F.E.-O.*, III, 104); j'ai vu plusieurs exemplaires complets du *Tripiṭaka* dans la Chine du Nord.

(2) Cf. *T'oung Pao*, II, XII, 750; XIII, 126.

(3) Cette discussion se trouve au chapitre 4, fol. 18-20. M. Shimada Kan y montre également que les indications sur le *Nan-tsang* et le *Pei-tsang* qu'on trouve dans le *Houei k'o chou mou* proviennent d'informations inexactes données par 李紳 Li Chen dans son 博古堂槀 *Po kou t'ang kao.*

(4) Telle est bien la disposition adoptée pour l'exemplaire de 1598 de la Bibliothèque nationale; mais telle elle est aussi pour les volumes de M. Chavannes. Or la gravure même des planches s'oppose à toute transformation du format. J'ai examiné les boîtes 275 communes aux deux exemplaires fragmen-

reproduisait celle de 1445, abstraction faite d'une série d'ouvrages qui lui furent ajoutés seulement en 1607. Le format des deux exemplaires qu'a vus le P. Wieger est celui de l'édition de 1598, et d'ailleurs la collection de Tōkyō est minutieusement décrite par M. Shimada Kan, qui nous renseigne également sur sa provenance [1]. La mention de la période *tcheng-tō* par le P. Wieger reste inexplicable, mais il paraît bien qu'elle soit fautive.

L'édition de 1445 n'est d'ailleurs même pas l'édition princeps du *Canon taoïque*. J'ai publié, il y a quelques années, une liste de dix catalogues du *Canon taoïque* qui vont du VI^e^ au XII^e^ siècle [2]. Certaines de mes indications seraient à reprendre et à compléter aujourd'hui. C'est ainsi que le catalogue que j'indiquais sous le n° 2 comme ayant 130 chapitres, en comptait probablement 113 [3]; le *Sin t'ang chou* (chap. 59, fol. 3 v°) donne à son sujet quelques indications supplémentaires, mais auxquelles il faudra joindre surtout la longue note insérée par 錢大昕 Ts'ien Ta-hin au chapitre 2, fol. 11, de son 諸史拾遺 *Tchou che che yi*. Pour l'histoire du *Canon taoïque* sous les Song, et l'insistance que mit 王欽若 Wang K'in-jo, dans les premières années du XI^e siècle, à y faire figurer le 老子化胡經 *Lao tseu houa hou king*, on trouvera des renseignements importants dans le 通鑑長編紀事本末 *T'ong kien tch'ang pien ki che pen mo* (chap. 16, fol. 8) [4]. Au temps des Kin, Ts'ien Ta-hin signale, dans son 元史藝文志 *Yuan che yi wen tche* (chap. 3, fol. 17), un 金萬壽道藏經目錄 *Kin wan cheou tao tsang king mou lou*, en 10 chapitres. Des exemplaires du catalogue du

taires de la Bibliothèque nationale. Comme l'a déjà signalé M. Chavannes, elles sont tirées sur les mêmes planches, sauf pour les vignettes en début et en fin de boîte. Le cartouche donnant la date de 1598 manque sans doute aux boîtes de M. Chavannes. Il me semble cependant certain qu'elles appartiennent elles aussi à cette seconde édition des Ming, et non à celle de 1445 décrite par M. Shimada Kan.

[1] L'édition de 1598 contient encore en tête du premier fascicule la vignette à inscription de celle de 1445; mais la date de 1598 est portée en fin de boîte. Cette indication finale a manqué parfois à des boîtes dépareillées de l'édition de 1598, parce que les marchands l'avaient supprimée afin de faire croire que ces volumes appartenaient à l'édition de 1445. L'exemplaire du *Canon taoïque* conservé à Tōkyō provient de la collection d'un grand bibliophile japonais du temps des Tokugawa, 毛利高翰 Mao-li Kao-han (Mōri Taka...).

[2] *B.E.F.E.-O.*, III, 322-323.

[3] Je m'appuyais sur le *T'ong tche*, où deux chiffres ont dû être intervertis.

[4] Cf. *B.E.F.E.-O.*, VI, 384.

Canon taoïque à l'époque mongole subsistent encore[1]. Il est vrai que c'étaient là souvent des catalogues de collections manuscrites. Mais nous avons la trace aussi de certaines éditions. Il ne me paraît guère douteux qu'il y en ait eu sous les Song, encore que je n'en aie pas relevé de mention formelle. Mais M. Chavannes a signalé récemment un texte qui établit que le *Canon taoïque* fut gravé de 1186 à 1191, sous les Kin, en 83,198 planches[2]. Ts'ien Ta-hin, dans son *Yuan che yi wen tche* (chap. 3, fol. 17), indique, pour les Yuan, un *Tao tsang king* en «plus de 7,800 liasses», qui fut gravé à 平陽府 P'ing-yang-fou par les soins du 披雲子 P'i-yun-tseu. Il nous reste encore beaucoup à apprendre sur l'histoire de ces éditions; il suffit d'avoir montré ici qu'elles ont existé.

Les catalogues que j'ai signalés jusqu'ici ne remontent pas au delà des Souei, et d'ailleurs tous ceux antérieurs au XIVe siècle sont perdus. Il subsiste cependant une ancienne liste des écritures taoïques, et qui mérite d'autant plus d'attirer l'attention des sinologues qu'elle est antérieure, et de beaucoup, à tous ces catalogues indépendants : c'est celle qui se trouve dans la section 19 du 抱朴子內篇 *Pao p'ou tseu nei p'ien*[3]. Simple énumération de titres sans doute, avec indication du nombre de chapitres. Mais si on se rappelle que le *Pao p'ou tseu* a été écrit au début du IVe siècle et est l'œuvre de 葛洪 Ko Hong, c'est-à-dire de l'un des hommes qui ont joué le principal rôle dans la constitution de la religion et des écritures taoïques, on admettra qu'il y a là un document de premier ordre; il nous aidera grandement à voir vers

[1] Cf. *B.E.F.E.-O.*, II, 322. Peut-être ces catalogues des Yuan sont-ils à la base du premier catalogue indiqué par le P. Wieger, p. 6. Par contre, où le P. Wieger a-t-il pris qu'il y ait des «catalogues littéraires» des Kin et des Yuan «rédigés au XIVe siècle» (p. 7)? Ils sont modernes et dus à Ts'ien Ta-hin.

[2] Cf. *T'oung Pao*, II, XII, 750.

[3] C'est le n° 1171 du P. Wieger; cf. à son sujet Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 175. Ne faisant pas ici une étude critique sur le *Pao p'ou tseu*, je me borne à le citer d'après l'édition commode dite des «Cent philosophes» (子書百家 *Tseu chou po kia*), publiée en 1875 au Hou-pei. Les 20 sections du *nei-p'ien* y sont réparties en quatre chapitres; la liste dont je parle ici se trouve au chapitre 4, fol. 25-28. — Sur le catalogue n° 8 de la liste que j'avais publiée, et qui est celui que Lou Sieou-tsing présenta au trône en 471, on trouvera des renseignements importants dans les portions du 笑道論 *Siao tao louen* de 570 insérées au chapitre 9 du *Kouang hong ming tsi* (*Tripiṭaka* de Kyōto, XXVIII, II, 139-140) et dans le chapitre 8 du *Pien tcheng louen* (*Tripiṭ.* de Kyōto, XXX, VI, 521).

quelle époque et de quelle manière la littérature du néo-taoïsme s'est élaborée.

Cette littérature, pleine de charmes, de recettes magiques, de superstitions déconcertantes, le P. Wieger a tenté, dans son Introduction, d'en esquisser, ou plutôt d'en jalonner l'histoire. La tâche est singulièrement malaisée. Habitués que nous sommes aux informations exactes, aux dates précises du bouddhisme chinois, nous nous trouvons, en abordant le taoïsme, devant une tradition étrangement mouvante, où on a comme cherché à noyer la vérité des faits sous un déluge d'invraisemblances et de contradictions. Sans doute, on voit assez bien la raison de ces deux attitudes. Le bouddhisme chinois recevait ses textes du dehors; une autorité existait qui était en quelque sorte extérieure à lui-même; il lui importait au plus haut point, et il lui suffisait, de pouvoir établir que telle année, à tel mois, tel texte avait vraiment été traduit sur un original hindou, pour qu'on ne prétendît pas que c'était un faux fabriqué directement en Chine, et en chinois. Le taoïsme ne pouvait invoquer pareille garantie. Ses «révélations» lui arrivaient sans l'ombre d'une illusion possible à ceux qui disaient trouver dans un tombeau ou sur la montagne des textes qu'ils venaient de rédiger eux-mêmes sans plus de façons. Leur intérêt n'était pas de prêter à des vérifications trop minutieuses; mieux valait un voile de mystère, dont la «doctrine sombre» s'accommodait d'ailleurs parfaitement. Ou ils n'ont rien dit, ou ils ont trop dit; l'histoire n'y gagne guère dans les deux cas.

Aussi ne peut-on faire qu'un fond très relatif sur les ouvrages soi-disant historiques, où les taoïstes prétendent donner la biographie de leurs docteurs et la chronique de leur Église. Sans doute on aura beaucoup à y puiser, mais en usant d'une critique très avertie et en s'entourant de tous les contrôles extérieurs possibles. Sans aborder ici la question singulièrement complexe des origines mêmes de la «religion taoïque», au temps de Tchang Tao-ling, c'est-à-dire vers la fin des Han, je voudrais montrer, à propos précisément de Ko Hong, l'auteur du *Pao p'ou tseu*, à quelles difficultés nous nous heurtons dès que nous voulons serrer d'un peu près les données traditionnelles.

Le P. Wieger, résumant les renseignements du 雲笈七籤 *Yun ki ts'i ts'ien*, dit (p. 16-17) qu'au temps du roi Souen K'iuan, qui régnait à Nankin de 229 à 251, un taoïste y vécut qui s'appelait 葛玄 Ko Hiuan, plus souvent désigné par son appellation de 葛孝先 Ko Hiao-sien. Dans la période *tch'e-wou* (238-251), Ko Hiuan eut des visions et reçut d'en haut des livres taoïques. Ko Hiuan aurait transmis sa doctrine à son disciple 鄭思遠 Tcheng Sseu-yuan et à son neveu 葛少傅

Ko Chao-fou. Le neveu la transmit à son tour à son fils 葛悌 Ko T'i, qui la transmit enfin à son fils 葛洪 Ko Hong, l'auteur du *Pao p'ou tseu*. Le *Yun ki ts'i ts'ien* est postérieur à ces événements de près de huit siècles; son témoignage demande donc à être contrôlé par des documents plus anciens.

Consultons donc en premier lieu la biographie de Ko Hong au chapitre 72 du *Tsin chou*, c'est-à-dire dans l'histoire officielle de la dynastie sous laquelle il a vécu. Nous y voyons que son grand-père fut fonctionnaire au temps des Wou, et qu'après la chute des Wou, son père Ko T'i devint fonctionnaire de la nouvelle dynastie des Tsin, en qualité de 太守 *t'ai-cheou* de 邵陵 Chao-ling. Dans sa jeunesse, la pauvreté força Ko Hong à abattre du bois qu'il vendait pour acheter papier et pinceaux. Au temps des Wou, son grand-oncle Ko Hiuan avait étudié le *tao* et on le surnommait 葛仙公 *Ko sien-kong*. Ko Hiuan transmit sa doctrine à son disciple 鄭隱 Tcheng Yin; c'est auprès de Tcheng Yin que Ko Hong s'initia à la doctrine taoïque. Nous voyons déjà ici quelques désaccords entre les deux traditions. Le *Tsin chou* ignore l'intervention du grand-père et du père de Ko Hong dans la transmission de la doctrine de Ko Hiuan; quant à Tcheng Yin, il est tout naturel d'admettre que c'est là le Tcheng Sseu-yuan du *Yun ki ts'i ts'ien*.

Mais nous sommes loin d'être tirés par là de toute incertitude. Le *Tsin chou*, bien que portant sur la période de 265 à 420, n'a été rédigé qu'au VIIe siècle. Or nous avons sur Ko Hong un document beaucoup plus ancien et tout à fait contemporain : c'est son autobiographie, par laquelle se clôt son 抱朴子外篇 *Pao p'ou tseu wai p'ien*[1]. L'authenticité de ce texte paraît indiscutable; voyons ce qu'il dit. Ko Hong commence par remonter aux origines lointaines de sa famille, mentionne certains de ses aïeux qui vécurent au temps de Wang Mang, puis arrive à son grand-père; nous trouvons là l'explication du nom recueilli par le P. Wieger; c'est en réalité un titre : le grand-père de Ko Hong fut «précepteur en second de l'héritier présomptif» (太子少傅 *t'ai-tseu-chao-fou*); de là le *chao-fou* accolé à son nom de famille. Sur son père, Ko Hong nous donne, avec plus de détails, des renseignements qui concordent avec ceux du *Tsin chou*, mais nous apprenons en outre que Ko Hong, troisième fils d'un père déjà âgé, perdit ce père à l'âge de douze ans et ainsi «fut privé des instructions familiales». C'est évidemment ce deuil prématuré qui réduisit à la misère le fils d'un fonctionnaire d'un rang assez élevé,

[1] Cette autobiographie forme la 52e section du *wai-p'ien*; dans l'édition des «Cent philosophes», elle se trouve au chapitre 4, fol. 35-43.

et il n'y a pas à douter que le *Tsin chou* ait raison contre le *Yun ki ts'i ts'ien* en ne faisant pas intervenir de transmission familiale directe entre le père et le fils. Comme par ailleurs Ko Hong parle à diverses reprises de son maître M. Tcheng [1], il est absolument évident que c'est de lui qu'il reçut l'enseignement du taoïsme, comme le veut le *Tsin chou*. Mais de suite une autre objection se présente à notre esprit. Comment ce taoïste fervent, qui nous donne des renseignements si circonstanciés sur ses ascendants, est-il discret sur son «grand-oncle» Ko Hiuan, le fondateur du système doctrinal dont il se réclame, au point de ne le nommer nulle part [2]? Serait-ce que cette parenté ne serait qu'une invention tardive, résultant du nom de famille commun à deux des plus illustres adeptes du taoïsme? Je me garderais bien de l'affirmer, mais la question me paraît à examiner de plus près, malgré le *Tsin chou* et malgré le *Yun ki ts'i ts'ien*. J'ajouterai qu'il y a certaines contradictions entre le texte du *Tsin chou* et l'autobiographie de Ko Hong. Ko Hong, qui avait fait preuve de quelque talent dans des opérations contre des rebelles, reçut de l'empereur 元 Yuan des Tsin le titre de 關內侯 *kouan-nei-heou* [3]. Telle est du moins la version du *Tsin chou*; et il n'est pas douteux que le fait soit bien rapporté au règne de l'empereur Yuan (317-322), puisqu'il est ensuite question d'événements du «début de la période *hien-houo* (326-335)». Or, l'autobiographie de Ko Hong mentionne cette nomination (avec la modification insignifiante de 關中侯 «*kouan-tchong heou*), mais en la datant formellement de *keng-yin*, c'est-à-dire de 330. Aucun texte enfin ne nous donne jusqu'ici les dates exactes de la naissance et de la mort de Ko Hong; il nous est seulement dit qu'il s'éteignit à l'âge de 80 ans.

On voit par cet exemple que la chronologie du taoïsme ne s'établira pas sans peine. J'ai choisi cependant un cas pour lequel nous avons des textes autorisés, l'autobiographie de Ko Hong, le *Tsin chou*, indépendants des compilations historiques plus ou moins tardives et suspectes. C'est assez dire combien, en un pareil domaine, le moindre fait contrôlé, la moindre date exacte nous seront d'un secours précieux.

A ce point de vue, on peut regretter que le P. Wieger, qui a eu tout le *Canon* à sa disposition, n'ait pas donné les dates mêmes des préfaces qui sont mises en tête d'un certain nombre d'œuvres. Sans doute, pour

[1] Par exemple dans la section 19 du *nei-p'ien*, chap. 4, fol. 25 v°.

[2] Je ne parle que de l'autobiographie; j'ai parcouru trop rapidement le reste de l'œuvre de Ko Hong pour me prononcer sur ce point.

[3] Sur le titre de *kouan-nei-heou*, cf. *Heou han chou*, chap. 38, fol. 5 v°.

l'époque la plus ancienne, les dates n'existent pas ou sont apocryphes; mais elles valent pour les temps modernes, depuis que la révélation est close[1]. Et c'est d'elles que nous devrons partir pour atteindre, par un lent cheminement, les périodes qui ne nous apparaissent encore qu'à travers un brouillard de légende. Dès à présent, il est certaines de ces dates qu'on peut préciser; je vais indiquer celles qui me sont connues.

P. 70-71, n° 289-290. Le P. Wieger dit que le 漢武帝內傳 *Han wou ti nei tchouan* et le 漢武帝外傳 *Han wou ti wai tchouan* sont attribués à tort à Tong-fang Cho, et doivent être l'œuvre de Tou Kouang-t'ing, mais qu'ils étaient répandus avant la fin des T'ang. Il est certain que l'attribution à Tong-fang Cho est purement légendaire, mais il y a une espèce de contradiction dans le reste des indications du P. Wieger, car Tou Kouang-t'ing vivait tout à la fin de la dynastie, et ses œuvres sont dans l'ensemble du début du x^e siècle. En réalité, l'ouvrage est mentionné dans le *Souei chou* (chap. 33, fol. 9 r°) et existait certainement au moins dès la seconde moitié du VI^e siècle. Cf. d'ailleurs *B.E.F.E.-O.*, IX, 243-244.

P. 71, n° 291. Il est certain que le 列仙傳 *Lie sien tchouan* n'est pas de Lieou Hiang. Mais c'est un faux ancien, plus ancien même que ne le croyaient les bibliographes de K'ien-long en le rapportant au temps «des Wei ou des Tsin» (III^e-V^e siècles), car dès le II^e siècle, il est cité par 應劭 Ying Chao (cf. *Ts'ien han chou*, chap. 25 上, fol. 5 r°, et aussi MASPERO, dans *B.E.F.E.-O.*, X, 114 et 630-631). L'ouvrage paraît d'ailleurs avoir été fortement modifié depuis les T'ang. On sait qu'il comportait autrefois une préface où il était question du bouddhisme;

[1] Je laisse ici de côté les remarques du P. Wieger sur les influences étrangères dans l'ancien taoïsme, et sur les emprunts chrétiens dans le néo-taoïsme. Le néo-taoïsme a puisé un peu partout; je ne veux donc nullement nier la possibilité de ces emprunts, mais, dans la forme où le P. Wieger les reconnaît, je les crois jusqu'à nouvel ordre au moins douteux. Il est certain qu'à partir des T'ang, on trouve dans quelques textes taoïques l'influence du manichéisme; le P. Wieger songe de son côté au nestorianisme, je suis plus hésitant à ce sujet. Mais le P. Wieger incline aussi à admettre une sorte d'origine indienne de la philosophie de Lao-tseu. «*Je relèverai dans Lao tseu, dit-il, plus d'un sanscritisme.*» Ici non plus, je ne nie pas la possibilité de semblable influence, mais j'estime qu'il faut être très prudent. Le P. Wieger, par exemple, pense pour les mots *tao* et *tö* à un emprunt «des mots sanscrits *tat* et *tyad*». Ce n'est pas très vraisemblable en soi, et pour faire rejeter cette hypothèse, il suffit de se rappeler qu'au moins jusqu'en l'an 1000 de notre ère, le mot 德 *tö* s'est prononcé avec une gutturale finale dans tous les dialectes chinois.

la préface actuelle est muette à ce sujet [1]. Il sera bon de comparer les textes courants du *Lie sien tchouan* avec l'exemplaire du *Canon taoïque* [2].

P. 71, n° 292. D'après les bibliographes de K'ien-long, Chen Fen ne vivait pas sous les vrais T'ang, mais sous les Nan-t'ang, c'est-à-dire au x^e siècle; toutefois son œuvre est déjà portée aux chapitres bibliographiques du *Sin t'ang chou*, chap. 59, fol. 4 r°.

P. 86, n° 393, et p. 126, n° 699. Tong Sseu-tsing vivait en réalité sous les Song, et non sous les Yuan; il écrivit la préface du n° 699 au Fou-kien en 1246. Cf. *B.E.F.E.-O.*, IX, 220.

P. 89, n° 417. Il semble bien qu'il y ait, dans les catalogues du *Canon*, une simple confusion graphique, qui a fait distinguer ici le 京里先生 King-li sien-cheng du 宗里先生 Tsong-li sien-cheng de la page 142, n° 829.

P. 122, n° 664. D'après le 續博物志 *Siu po wou tche*, chap. 10, fol. 4 r° de l'édition des «Cent philosophes», ce texte est en réalité l'œuvre de 王士源 Wang Che-yuan, des T'ang. Il faut lire 王士元 Wang Che-yuan, et les bibliographes de K'ien-long ont montré que, dans sa préface à la collection littéraire de 孟浩然 Mong Hao-jan, Wang Che-yuan s'était reconnu l'auteur de ce prétendu livre des Tcheou. On comprend seulement mal pourquoi un tel livre a été promu au rang de «livre saint», avec un nom nouveau, par décret impérial de 742.

P. 123, n° 676. Le P. Wieger admet l'authenticité du commentaire du *Tao tö king* attribué au 河上公 Ho-chang-kong; elle me paraît plus que problématique; j'aurai prochainement l'occasion de dire comment le problème se pose selon moi, et n'y insiste pas ici. Qu'il me suffise d'indiquer que la date du I^{er} siècle avant notre ère que donne le P. Wieger est impossible. Il faut ou dater ce commentaire des premiers siècles de notre ère, ou le placer à la date des tenants de l'authenticité, c'est-à-dire en 163 avant notre ère (ou tout au moins sous le règne de

[1] En dehors des textes indiqués par M. Maspero, il est fait allusion à ce passage de la préface du *Lie sien tchouan* dans le 明佛論 *Ming fo louen* de 宗炳 Tsong Ping (cf. chap. 2 du *Hong ming tsi*, dans *Tripiṭaka* de Kyōto, XXVII, 725 v°); Tsong Ping écrivait dans la première moitié du v^e siècle. On trouvera en outre un texte assez détaillé, et fixant à 18 av. J.-C. la prétendue composition du *Lie sien tchouan*, dans le *P'o sie louen* (*Tripiṭaka* de Kyōto, XXX, v, 468 v°).

[2] Le *Lie sien tchouan* est incorporé au *Kou kin yi che*, au *Pi chou eul che yi tchong*, au *Tao tsang pa tchong*, au *Lin lang pi che ts'ong chou*; il y a des éditions indépendantes du Ki-kou-ko sous les Ming, de 1534 par 黃省曾 Houang Sing-ts'eng, de 1804 par M. 王 Wang.

l'empereur Wen, 179-157 avant J.-C.). Quant au commentaire du Ho-chang-tchang-jen encore plus ancien de deux siècles, on peut affirmer hardiment que, s'il exista jamais, ce fut un faux de l'époque des Six dynasties, entre le IIIe et le VIe siècle de notre ère, et plus près du VIe que du IIIe.

P. 123, n° 677. La préface de cet ouvrage est de 1101.

P. 124, n° 678. La préface est de 1179.

P. 124, n° 679. Le P. Wieger place ici 陸希聲 Lou Hi-cheng sous les Song; mais, à l'index, il indique les premiers Song, c'est-à-dire ceux du Ve siècle. Les deux dates sont fausses. En réalité Lou Hi-cheng, qui fut un écrivain assez abondant, vivait sous les T'ang (cf. *B.E.F.E.-O.*, IX, 224). Son commentaire du *Tao tö king* fait partie des ouvrages restés inconnus des bibliographes de K'ien-long et que Jouan Yuan présenta au trône ultérieurement. Les fragments de son 春秋通例 *Tch'ouen ts'ieou t'ong li* sont réunis en un chapitre dans le *Yu han chan fang tsi yi chou*. On trouvera d'ailleurs la biographie de Lou Hi-cheng au chapitre 116 du *Sin t'ang chou*; comme sa préface au *Pei hou lou* devait le faire prévoir, il vivait à la fin du IXe siècle.

P. 124, n° 680. La préface de l'auteur est de 1078.

P. 124, n° 682. Le *Kou wen kieou chou k'ao* (chap. 1, fol. 86 r°) nous apprend que cet ouvrage a été revu par 張知新 Tchang Tche-sin, dit le 清河居士 Ts'ing-ho kiu-che. Par là, nous avons le nom véritable de ce 淸河老人 Ts'ing-ho lao-jen que le P. Wieger indique à l'index des pseudonymes à propos du n° 86 [1].

P. 124, n° 685. Il y a là une grosse confusion, qui a été déjà commise par Stanislas Julien (*Le livre de la Voie et de la Vertu*, p. 42-45), et lui a valu toute une série de quiproquos : c'est d'avoir pris 蘇轍 Sou Tch'ö, le commentateur du *Tao tö king* (cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1773), pour son frère le poète 蘇軾 Sou Che (GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1785); c'est Sou Che, et non Sou Tch'ö, qui est plus connu sous le nom de Sou Tong-p'o. L'erreur de Stan. Julien a passé également dans les *Notes on Chinese literature* de Wylie, p. 173.

P. 125, n° 687. Sur Yen Tsouen et l'authenticité du commentaire partiel du *Tao tö king* qui nous est parvenu sous son nom, cf. *B.E.F.E.-O.*, IX, 445-450.

[1] Il est regrettable qu'un aussi grand nombre de noms ne figurent qu'aux index, et pas sous les numéros mêmes à propos desquels le P. Wieger les a connus. Si on n'a pas à sa disposition le catalogue du Po-yun-kouan, il est impossible de se rendre compte, en consultant le livre du P. Wieger, du rapport qui existe entre ces numéros et ces personnages.

P. 125, n° 690. Il me semble bien qu'il faut lire 杜時雍 Tou Che-yong, et non Che Yong.

P. 126, n° 701. Cette œuvre assez considérable comprend aussi les commentaires impériaux de 1111-1118.

P. 127, n° 704. Est en réalité par 張君相 Tchang Kiun-siang ou 張道相 Tchang Tao-siang, des T'ang; il faut réunir ces deux noms donnés à l'index du P. Wieger; l'une des formes est certainement fautive, sans que je sois encore en état de dire laquelle. Ce commentaire s'appuie sur trente commentaires anciens, dont on a la liste; j'aurai prochainement à revenir sur ce sujet. En attendant, je renvoie à la notice consacrée à cet ouvrage par Jouan Yuan dans le premier chapitre de son *Sseu k'ou wei cheou chou mou t'i yao*. Quant à Kou Houan, sous le nom de qui l'œuvre est incorporée au *Canon taoïque*, ses dates exactes sont 390-453.

P. 127, n° 705. Les indications du P. Wieger sont incomplètes. Ce commentaire comprend en outre le commentaire de l'empereur Hiuan-tsong des T'ang, et le sous-commentaire de 成玄英 Tch'eng Hiuan-ying, également des T'ang; ce dernier est bien connu comme commentateur de Tchouang-tseu, cf *B.E.F.E.-O.*, II, 321.

P. 127, n° 708. Le catalogue du Po-yun-kouan indique pour auteur de cet ouvrage une fois 陳顯微 Tch'en Hien-wei, comme le donne le P. Wieger, mais une autre fois 陳景元 Tch'en King-yuan; comme le nom est précédé les deux fois de 碧虛子 Pi-hiu-tseu, surnom de Tch'en King-yuan, c'est lui, et non Tch'en Hien-wei, qui doit être le véritable auteur.

P. 128, n° 715. Li Jong ne vivait pas sous les Song, mais au milieu du VII^e siècle; il est souvent question de lui dans les controverses entre bouddhistes et taoïstes à cette époque; on lui attribuait le 洗浴經 *Si yu king* (cf. par exemple le chapitre 3 du *Tchen tcheng louen* dans *Tripiṭaka* de Kyōto, XXX, v, 458 v°).

P. 128, n° 719. Le *Kouang cheng yi* de Tou Kouang-t'ing, œuvre énorme et de première importance pour l'étude du taoïsme, est précédé d'une préface de l'auteur, datée de 901; c'est l'année où la rédaction fut achevée. Mais il manque à l'édition du *Canon taoïque* un certain nombre de morceaux préliminaires, entre autres le mémorial de présentation au trône par l'auteur, qui n'est daté que de 913. Une notice critique sur le *Kouang cheng yi* a été insérée par M. Shimada Kan au chapitre 1, fol. 91-105, de son *Kou wen kieou chou k'ao*, et il y a publié tous les morceaux qui manquent au *Canon taoïque*.

P. 129, n° 726. Le P. Wieger a été trompé par le *tabou* du nom

personnel de K'ang-hi; il faut lire 盧重玄 Lou Tch'ong-hiuan, et non Lou Tch'ong-yuan.

P. 131, n° 740. Siu Ling-fou vivait au début du IX^e siècle; cf. *B.E.F.E.-O.*, II, 338.

P. 134, n° 761. Cet ouvrage a été achevé en 1116. Il est incorporé au *Che wan kiuan leou ts'ong chou*, et je lui ai consacré dans le *B.E.F.E.-O.*, IX, 217, une notice à laquelle il faudra joindre les indications du 日本訪書志 *Je pen fang chou tche* de Yang Cheou-king (chap. 9, fol. 10-11).

P. 134, n° 766. Le *Yeou long tchouan* figure parmi les ouvrages taoïques qui furent nommément proscrits au XIII^e siècle; il n'est pas d'ailleurs le seul qui ait survécu à ces condamnations.

P. 145, n° 848. L'importance même attachée par le P. Wieger à cet ouvrage m'amène à donner une indication sur son âge. Il est probable que c'est là en effet le 三皇內文 *San houang nei wen* en 3 chapitres, que Ko Hong (*Pao p'ou tseu nei p'ien*, IV, 25-26) cite parmi les quelques œuvres essentielles qui lui furent communiquées par son vieux maître Tcheng, alors âgé de plus de 80 ans; il est donc probable que cet ouvrage remonte au moins à la fin du III^e siècle.

P. 145, n° 850. Là où, dans ce titre, le P. Wieger écrit 遁申 *touen-chen*, le catalogue du Po-yun-kouan porte 循甲 *siun-kia*; il est évident qu'il faut lire 遁甲 *touen-kia* [1].

P. 166, n° 1016. Le *Wou neng tseu* est des T'ang, et, d'après son ancienne préface, remonte exactement à l'an 887. Dans l'édition des «Cent philosophes», il manque 14 sections qui se répartissent sur les 3 chapitres; il faudra voir si l'édition du *Canon taoïque* permet de combler certaines de ces lacunes.

P. 166, n° 1167. L'«empereur Wou, des Wei», dont il est question ici, n'est pas le roi des Wei du nord qu'indique le P. Wieger et qui régna de 386 à 409, mais le fameux Ts'ao Ts'ao de la fin des Han orientaux, qui vécut de 155 à 220 et reçut le titre posthume d'«empereur Wou, des Wei». Il est d'ailleurs probable que les catalogues du *Canon taoïque* le nomment à tort à propos du présent traité, qui doit être l'œuvre de 鄭友賢 Tcheng Yeou-hien. Cf. Lionel GILES, *Sun Tzŭ*, p. XXXII-XXXV [2].

[1] De même dans CHAVANNES, *T'ai chan*, p. 398, il faut lire *touen-kia* et non Souen Kia, pris à tort pour un nom d'homme.

[2] C'est dans le *Canon taoïque* du temple du Houa-chan que Souen Sing-yen retrouva les textes sur *Souen tseu* correspondant aux n^os 1166

P. 194, n° 1244. Le 意林 *Yi lin* est une œuvre bien connue de 馬總 Ma Tsong, des T'ang, et c'est la préface seule qui est de Tai Chou-louen, des T'ang également (cf. au sujet de ce dernier, GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1854).

P. 213, n° 1410. Le 長春眞人西遊記 *Tch'ang tch'ouen tchen jen si yeou ki*, en 2 chapitres, n'est pas un «Discours fait à Gengis-Khan, qui l'avait fait venir à sa cour pour l'entendre, par... K'ieou Tch'ou-ki», mais le récit bien connu du voyage de K'ieou Tch'ou-ki à travers l'Asie centrale pour rejoindre Gengis-khan au Turkestan russe. Ce récit, depuis que Jouan Yuan l'a extrait du *Canon taoïque* et présenté au trône, a été très étudié par les érudits chinois. Il a été traduit en français par Pauthier, mais surtout en russe par Palladius et en anglais par Bretschneider. Évidemment, le P. Wieger a été induit en erreur par la note des catalogues taoïques eux-mêmes; mais alors on se demande s'il faut accorder plus de créance à la note identique qui est donnée pour le n° 173 (p. 55); il y a plus de chances cependant pour qu'elle approche de la vérité dans ce second cas, et le n° 173 méritera d'être examiné. Quant au *Si yeou ki*, on sait qu'il ne fut pas rédigé par K'ieou Tch'ou-ki lui-même, mais par son disciple 李志常 Li Tche-tch'ang; le catalogue du Po-yu-kouan appelle Li Tche-tch'ang de son pseudonyme 眞常子 Tchen-tch'ang-tseu; ni sous l'une, ni sous l'autre forme, il n'apparaît dans le livre du P. Wieger.

P. 321. La forme 李息齊 Li Si-ts'i est fautive pour 李息齋 Li Si-tchai, qui est une appellation de 李嘉謀 Li Kia-meou.

P. 321. J'ai rencontré la forme 李暹 Li Sien, et je me demande si Li Sien-hiun n'est pas erroné.

P. 322. Li Tch'ouen-fong est un écrivain des T'ang, et non des Souei; il mourut vers 670; cf. le chapitre 79 du *Kieou t'ang chou*, et *B.E.F. E.-O.*, IX, 219.

P. 322. Li Tsouen est indiqué dans le *Sin t'ang chou* (chap. 59, fol. 4 r°) comme l'auteur d'une biographie de 茅盈 Mao Ying, et il en est déjà de même dans le *Souei chou* (chap. 33, fol. 9 r°); Li Tsouen

et 1167 du P. Wieger; il y a un peu de flottement dans la traduction que M. Giles donne du récit de Souen Sing-yen. Quant aux «trois personnages» de la page XXXIII, «Wu Nien-hu, the Governor Pi Kua, and Hsi, a graduate of the second degree», le texte a 吳念湖太守畢恬溪孝廉, et il faut comprendre : «le préfet Wou Nien-hou [c'est-à-dire Wou Jen-ki qui reparaît plus loin] et le licencié Pi T'ien-K'i [c'est-à-dire sans doute Pi Yi-siun qu'on retrouve également à la page suivante]»; il n'y a donc que deux noms.

devait donc vivre au plus tard au VIe siècle; mais comme il est qualifié de «disciple» de Mao Ying, il est peut-être encore plus ancien de quelques siècles.

P. 322. Li T'ien est déjà nommé dans le 續博物志 *Siu po wou tche* de 李石 Li Che (qui est dit des T'ang, mais date réellement des Song), comme l'auteur du 虞部該聞錄 *Yu pou kai wen lou* (cf. *Siu po wou tche*, chap. 3, fol. 3 v° de l'édition des «Cent philosophes»).

P. 322. Pour ce qui est de Lieou Hai-tch'an, il résulte du *Siu po wou tche* (chap. 3, fol. 3 v°) que ce personnage ne peut être postérieur aux Song, et d'autre part que c'est là le Hai-tch'an-tseu de «nom inconnu», que le P. Wieger cite à la page 333.

P. 322. Lieou Yi-min n'est pas du IIIe, mais du IVe siècle; cf. *B.E.F.E.-O.*, III, 304, 306.

P. 322. Lieou Jen-houei est au moins des Song; cf. *Tao tsang mou lou siang tchou*, chap. 3, fol. 13 r°.

P. 322. Lieou Kou-chen est déjà mentionné dans le *Sin t'ang chou*, chap. 59, fol. 4 v°.

P. 323. Lieou Tsin-hi est des Souei; son commentaire de Lao-tseu est un de ceux qui furent utilisés sous les T'ang par Tchang Kiun-siang.

P. 323. Ce Lu Ta-lin devait vivre sous les Song, et c'est lui sans doute qui a écrit l'ouvrage archéologique bien connu intitulé 考古圖 *K'ao kou t'ou*.

P. 324. Meou Jong vivait sous les Han, mais il n'est d'ailleurs pas l'auteur du *Meou tseu* mis par les catalogues sous son nom.

P. 325. L'importance des œuvres de Souen Sseu-miao mérite qu'on précise ses dates; j'ai proposé 581-682 dans *B.E.F.E.-O.*, IX, 236.

P. 326. Siu Miao est des Tsin (IIIe-Ve siècles).

P. 329. Tch'en T'ouan, qui est célèbre dans l'histoire du taoïsme, vivait au Xe siècle; cf. d'ailleurs GILES, *Biogr. Dict.*, n° 257.

P. 330. Yu Fan vivait au IIIe siècle; cf. par exemple De Groot, *Relig. System of China*, II, 414-415.

P. 331. Pour Wang Kouan, il faut se reporter au n° 287, où il est mis avec raison sous les T'ang; les indications du *Canon taoïque* ne paraissent pas suspectes dans ce cas-là.

P. 332. Au lieu de Wei Jen-kia, lire Jen-kia, des Wei.

P. 332. Yang Hou ne vivait pas sous les Tsin; il est mort en 278. Cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 2383.

P. 333. Yin Wen-ts'ao vivait sous les T'ang; cf. *B.E.F.E.-O.*, X, 119.

P. 336. La vraie forme de Yuan-yang-tseu est 玄陽子 Hiuan-yang tseu [1].

Ces rectifications peuvent paraître nombreuses; ce n'est cependant qu'un début. Pour aboutir, il fallait aller vite; le P. Wieger n'a pas traîné. Maintenant, il reste à reprendre en sous-main une première construction forcément un peu hâtive. L'étude historique du taoïsme est une des tâches urgentes de la sinologie. Nous pourrons, à bien des points de vue, aller au delà du travail du P. Wieger, mais nous devrons toujours reconnaître que c'est ce travail même qui nous en a fourni les moyens.

Paul Pelliot.

Alfred Forke. *Lun-Hêng.* Part I. *Philosophical Essays of Wang Ch'ung.* Translated from the Chinese and annotated. — Londres (Luzac); Leipzig (Harrassowitz); Changhai (Kelly and Walsh), 1907; in-8°, IV + 577 pages. — *Lun-Hêng.* Part II. *Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung.* — Berlin (G. Reimer), 1911; in-8°, VI + 536 pages. [Forme le tome I des *Beibände zu den Mitteil. des Seminars für oriental. Sprachen.*]

La traduction du *Louen heng* de Wang Tch'ong par M. Forke constitue une des œuvres les plus importantes et les plus méritoires que la sinologie ait produites en ces dernières années. Pour la première fois, une grande œuvre philosophique de l'époque des Han est rendue accessible aux lecteurs occidentaux en une version soignée et généralement très fidèle. Et cette œuvre est en outre celle d'un des penseurs les plus originaux, les moins asservis à la tradition confucéenne que la Chine ait jamais connus. Wang Tch'ong applique une critique implacable, plus railleuse que passionnée, mais singulièrement pénétrante, à l'énorme amas de croyances puériles où s'empêtraient ses contemporains. D'un caractère très entier, tenace dans ses idées, assez fier aussi de cette indépendance d'esprit qui l'écartait des opinions toutes faites, Wang Tch'ong, né en 27 de notre ère et mort vers 97, ne fit pas une carrière adminis-

[1] Les index du P. Wieger nous permettent de retrouver plusieurs personnages qui figurent sur une inscription de 1345 étudiée par M. Chavannes dans le *T'oung Pao*, II, IX, 404. Mais on voit en même temps qu'il s'est glissé quelques erreurs dans le déchiffrement de M. Chavannes. Il faut lire 譚處端 T'an Tch'ou-touan, au lieu de 譚 | | Piao Tch'ou-touan; 王處一 Wang Tch'ou-yi, au lieu de | | 二 Wang Tch'ou-eul; 郝大通 Ho Ta-t'ong, au lieu de | | 道 Ho Ta-tao.

trative bien brillante : il ne s'éleva qu'au rang de sous-préfet, et pour peu de temps. Mais il laissa une œuvre importante, et principalement son recueil d'essais philosophiques, le *Louen heng*, primitivement rédigé vers 82-83 A. D. en plus de 100 sections (篇 *p'ien*), mais qui, dès le III^e^ siècle peut-être et en tout cas dès le V^e^, était réduit au chiffre actuel de 85 [1].

La hardiesse de pensée dont Wang Tch'ong donne tant de preuves a mal servi sa gloire littéraire auprès de ses compatriotes. Sa critique s'attaque à tant de traditions consacrées, raille si impitoyablement des croyances universellement acceptées, que, tout en le lisant beaucoup, les vrais confucéens n'ont guère parlé de cet iconoclaste. Dans le pays d'élection des scholiastes, il n'a jamais été écrit un seul commentaire du *Louen heng* [2]. La tradition même du texte est assez médiocre, et c'est d'abord à ce point de vue qu'il faut compléter les indications de M. Forke.

M. Forke a traduit les essais renfermés dans son premier volume d'après l'édition du *Louen heng* incorporée au 子書百家 *Tseu chou po kia*, ou «Collection des cent philosophes», parue à Wou-tch'ang en 1875. Cette édition est commode, quoique parfois peu sûre. L'édition qui fait partie du *Han wei ts'ong chou* a servi de base à celle du *Tseu chou po kia*; M. Forke, dans le premier volume, ne paraît l'avoir utilisée que très discrètement. En outre, M. Forke signalait, d'après le *Chou mou ta wen*, l'existence d'une édition indépendante des Ming sur laquelle il n'était pas autrement renseigné. Depuis lors, M. Forke a pu se procurer un exemplaire des Ming, appartenant à une édition qui

[1] En réalité 84 aujourd'hui, car d'une section nous n'avons plus que le titre. Le *Heou han chou* dit que ces 85 chapitres font plus de 200,000 mots; c'est sensiblement le chiffre que contient le *Louen heng* actuel; il n'y a donc pas à douter que nous ayons à peu près le *Louen heng* tel qu'il subsistait au début du V^e^ siècle.

[2] M. Forke (t. I, p. 11) parle d'une œuvre de 應奉 Ying Fong en 9 chapitres, plus 1 chapitre de table (c'est ainsi qu'il faut comprendre), qui est mentionnée au *Souei chou* comme perdue entre les Leang et les Souei et qu'il suppose avoir porté sur le *Louen heng*. Il n'en est rien. Cette œuvre venait après le *Louen heng* dans le catalogue des Leang, et le *Souei chou*, comme il le fait régulièrement, l'a indiquée seulement en note à la suite du *Louen heng* parce qu'elle s'était perdue au cours du VI^e^ siècle; il n'y a aucun autre rapport entre ces œuvres. Au VII^e^ siècle, vingt chapitres du 群書治要 *K'iun tchou tche yao* sont occupés par des extraits empruntés à 47 «philosophes» de toutes les écoles; on n'y a pas fait entrer une ligne du *Louen heng*.

semble être de 1626, et qu'il croit être celle qui est visée dans le *Chou mou ta wen*; elle donne en général un texte meilleur que les deux autres, et, dans le second volume, les leçons des trois éditions sont soigneusement indiquées.

La question cependant est plus compliquée que ne l'a cru M. Forke. Sans doute, le *Chou mou ta wen* est une bonne petite bibliographie pour étudiants, mais il ne faut pas lui demander des renseignements pour des recherches un peu poussées et précises. Il y a en réalité non pas une, mais plusieurs éditions des Ming. Je ne crois donc pas inutile d'indiquer ici quelles sont les éditions connues du *Louen heng* et de quels textes elles procèdent.

1° Édition de 1045. Toutes les éditions modernes remontent directement ou indirectement à cette édition des Song du nord, où le texte est divisé en 30 chapitres, et suivi d'une postface écrite en 1045 par un certain 楊文昌 Yang Wen-tch'ang, sur lequel on n'a aucun renseignement indépendant. Yang Wen-tch'ang nous apprend que, dès sa jeunesse, il goûta le *Louen heng*. Il s'en procura d'abord sept exemplaires qui ne lui donnèrent que 17 (ou 27)[1] chapitres; l'un de ces exemplaires appartenait à M. 程 Tch'eng (H. 四齋 Sseu-tchai ou 西齋 Si-tchai)[2] et avait été antérieurement collationné par 彭乘 P'eng Tch'eng. Il put ensuite utiliser deux exemplaires en 30 chapitres, provenant du bureau d'historiographie, et qui avaient été collationnés par 季東前 Ki Tong-ts'ien (?). Après un long travail critique, il changea 11,259 mots et publia son édition. Aucun exemplaire de cette édition des Song du nord ne paraît subsister, à moins que ce ne soit le cas pour l'exemplaire de la bibliothèque du palais à Pékin, mais c'est peu probable.

2° Édition du règne de 光宗 Kouang-tsong (1190-1194). C'est la reproduction pure et simple de l'édition de 1045, mais elle paraît

[1] J'ai indiqué déjà, dans *B.E.F.E.-O.*, IX, 440, une partie des sources auxquelles je me réfère ici pour cette bibliographie du *Louen heng*. Il y faut joindre 欽定天祿琳琅書目 *K'in ting t'ien lou ling lang chou mou* (éd. de Wang Sien-k'ien, *ts'ien-pien*, IX, 17-18; *heou-pien*, V, 22); 古文舊書考 *Kou wen kieou chou k'ao* de M. Shimada Kan (chap. 2, ff. 36-38); 郘亭知見傳本書目 *Lu t'ing tche kien tch'ouan pen chou mou* de Mo Yeou-tche (chap. 10, fol. 10).

[2] Ces alternances proviennent des leçons différentes du *K'ing ting t'ie lou lin lang chou mou*, suivant qu'il résume cette préface d'après l'édition des Song ou celle du T'ong-tsin-ts'ao-t'ang; je ne suis pas sûr qu'il n'y ait pas quelque faute de copie dans ces citations, et j'indique provisoirement les doubles leçons.

observer les *tabou* des Song jusqu'à celui de Kouang-tsong, et aurait par suite paru sous ce règne. Un exemplaire magnifique, mais auquel il manque les chapitres 26-30, est conservé aujourd'hui dans la bibliothèque privée du mikado à Tōkyō. C'est probablement aussi l'édition qui se trouve dans la bibliothèque du palais à Pékin, encore que les renseignements du catalogue soient trop succincts pour permettre d'affirmer qu'il ne s'agit pas de celle de 1045. J'ai rapporté l'édition des Song du sud au règne de Kouang-tsong sur la foi de M. Shimada Kan; je ne suis pourtant pas sûr qu'il ne faille pas la rattacher au règne précédent.

3° Édition de 至元 *tche-yuan* (1264-1295), des Yuan. Dans cette édition, dite «en petits caractères» (小字本), les chapitres ont été réunis deux par deux, et le nombre total est ainsi réduit à 15. Le seul exemplaire de cette édition qui paraisse avoir été connu dans les temps modernes faisait partie, au début du XIXe siècle, de la célèbre bibliothèque de 張金吾 Tchang Kin-wou; on ne sait ce qu'il est devenu. D'après la description qu'en a donnée Tchang Kin-wou lui-même, cet exemplaire se terminait par un 跋 *pa* de 洪适 Hong Koua. Le renseignement est intéressant, car Hong Koua, écrivain bien connu, est mort en 1184, c'est-à-dire avant l'avènement de Kouang-tsong. On pourrait donc admettre à la rigueur que l'édition de 1264-1295 a été faite sur un exemplaire de celle de 1045, auquel Hong Koua avait ajouté une note finale manuscrite. Mais j'incline plutôt à une autre solution. Dans les caractères «taboués» indiqués par M. Shimada Kan pour l'édition qu'il rapporte au règne de Kouang-tsong, je ne vois pas figurer le *tabou* de Kouang-tsong lui-même; il se pourrait donc que l'édition fût, non pas du règne de Kouang-tsong, mais de celui de Hiao-tsong (1163-1189), et ce serait alors tout naturellement pour cette édition qu'aurait été écrit le *pa* de Hong Koua. L'absence de ce *pa* dans l'exemplaire de Tōkyō s'explique par la perte des chapitres 26-30. Il arrive d'ailleurs souvent que des préfaces ou des *pa* manquent à beaucoup d'exemplaires d'une même édition. Peut-être alors cette édition de «1190-1194», ramenée à 1163-1189, fut-elle publiée par Hong Koua lui-même, car le catalogue de Mo Yeou-tche dit expressément qu'une édition fut publiée au Tchö-kiang par Hong Koua (Hong Tao [道] est une faute d'impression).

4° Dans cette même période *tche-yuan*, les planches de l'édition de la seconde moitié du XIIe siècle subsistaient, mais usées et en partie endommagées. Les planches inutilisables furent alors remplacées par les soins de 宋文瓚 Song Wen-tsan. C'est là l'édition des Yuan dite «en grands caractères» (大字本), qui est par suite une édition des Song

complétée sous les Yuan. Aucun exemplaire tiré à cette époque n'est actuellement connu.

5° Édition de la fin du XII[e] siècle complétée en 1473. Je ne connais cette édition que par la mention qu'en fait M. Shimada Kan. M. Shimada Kan y voit en outre le prototype de l'édition du T'ong-tsin-ts'ao-t'ang; il semble qu'il faille plutôt chercher ce prototype dans l'édition dont il va être question maintenant.

6° Les planches de l'édition de la fin du XII[e] siècle complétée en 1264-1295 se trouvaient au Kouo-tseu-kien de Nankin. Comme il y avait à nouveau des lacunes, elles furent comblées par de nouvelles planches gravées en 1521. Un exemplaire de cette édition, dont le fond est donc du XII[e] siècle, mais qui a été complétée en 1264-1295 et en 1521, se trouvait au début du XIX[e] siècle dans la bibliothèque de Tchang Kin-wou. Celui du T'ie-k'in-t'ong-kien-leou faisait partie, sous les Ming, de la bibliothèque du Ki-kou-ko, et comporte, outre une préface de 韓性 Han Sing, un *pa* manuscrit du bibliophile bien connu 黃丕烈 Houang P'ei-lie. Cette édition du Kouo-tseu-kien de Nankin est en effet signalée vers 1580 dans le 古今書刻上編 *Kou kin chou k'o chang pien* de 周弘祖 Tcheou Hong-tsou [1].

7° En 1533 fut publiée l'édition du *Louen heng* qui est encore aujourd'hui considérée comme la meilleure parmi celles qu'on arrive à se procurer. La date est donnée par la notice préliminaire de l'éditeur, 袁褧 Yuan K'iong. Elle s'appuie sur l'édition des Song complétée en 1521. Seulement, il manquait, à l'exemplaire dont s'est servi Yuan K'iong, un feuillet dans la section 累害 *lei-hai* du chapitre 1. Faisant violence au sens, on joignit 汙爲江河, qui terminait un feuillet, à 髮之善, par où reprenait le texte après le feuillet manquant; pour donner une apparence de continuité au texte, un caractère 毫 *hao* fut arbitrairement ajouté devant 髮 *fa*. C'est ce texte mutilé qui a toujours prévalu depuis lors. L'édition de Yuan K'iong, en raison des quatre caractères gravés dans les marges, est connue sous le nom d'édition du 通津草堂 T'ong-tsin-ts'ao-t'ang.

8° Édition publiée en 1535 par 蘇獻可 Sou Hien-k'o. Je ne la connais que par la mention qu'en fait la bibliographie de Mo Yeou-tche.

[1] Ce répertoire, par villes, des éditions publiées sous les Ming jusqu'au temps de l'auteur a été réimprimé par M. Shimada Kan en appendice de son *Kou wen kieou chou k'ao*. On y trouvera également (fol. 9 v°) l'indication d'une édition parue à 蘇州 Sou-tcheou; peut-être s'agit-il d'une de celles que je mentionne ici, mais je n'ai pas le moyen de l'identifier.

9° Édition du 漢魏叢書 *Han wei ts'ong chou* de 程榮 Tch'eng Jong. Le *Han wei ts'ong chou* est une collection bien connue, mais qui a passé par plusieurs états et a eu pas mal d'éditions. La recension dont il s'agit ici, et qui date des Ming, n'est pas celle qu'a connue M. Forke. Cette première recension du *Han wei ts'ong chou* est celle dite des «trente-huit ouvrages», à cause du nombre des œuvres qui y sont incorporées. Elle parut en 1592. Le *Louen heng* y est précédé d'une préface de 1590 par 虞淳熙 Yu Tch'ouen-hi, et d'une autre de 1588 par 沈雲楫 Chen Yun-tsi. L'édition s'appuie sur celle du T'ong-tsin-ts'ao-t'ang, et offre par suite la même lacune au chapitre 1.

10° Édition du *Han wei ts'ong chou*, dans la recension dite des «soixante-seize ouvrages». Cette recension fut publiée en 1628-1644 par 何允中 Ho Yun-tchong.

11° C'est ici qu'il faut placer l'édition des Ming acquise par M. Forke. Elle n'est pas autrement estimée, car aucun bibliophile chinois ne l'a prise pour base de ses collations. Elle fut préparée par 劉光斗 Lieou Kouang-teou et ses amis; il y a cinq préfaces, dont deux sont datées de 1626; telle est donc la date de l'édition. Un autre exemplaire se trouve au British Museum (Douglas, *Catalogue*, p. 226). Mais, à propos de cette édition, une difficulté se présente. D'après les renseignements que M. Forke a tirés de la préface de Lieou Kouang-teou, cette édition aurait été préparée directement sur une édition des Song, émanant de Yang Wen-tch'ang. Il ne peut s'agir de la première édition de Yang Wen-tch'ang, de 1045. Mais il me paraît non moins certain qu'il ne s'agit pas de celle du xii° siècle. En effet, cette édition de Lieou Kouang-teou offre au chapitre 1 non seulement la lacune de l'édition du T'ong-tsin-ts'ao-t'ang, mais son raccord arbitraire par addition d'un caractère. Il faut donc ou que la préface ne dise pas absolument ce que M. Forke lui fait dire, ou que Lieou Kouang-teou ait usé de supercherie; son édition dérive tout au plus de celle du T'ong-tsin-ts'ao-t'ang, qui a gardé l'ancienne préface de Yang Wen-tch'ang.

12° Édition du *Han wei ts'ong chou*, dans la recension dite des «quatre-vingt-seize ouvrages». Cette recension anonyme a dû paraître vers la fin du xvii° siècle.

13° Édition du 廣漢魏叢書 *Kouang han wei ts'ong chou*. Cette recension fut publiée par des libraires de Sou-tcheou au Kiang-sou, sous le règne de K'ien-long (1736-1795).

14° Édition de 錢震瀧 Ts'ien Tchen-long. Je n'en connais pas la date, mais elle ne peut descendre plus bas que la fin du xviii° siècle. Elle doit être relativement bonne, puisqu'elle a été utilisée pour un

collationnement avec les éditions anciennes dans un exemplaire conservé au T'ie-k'in-t'ong-kien-leou.

15° Édition de 顧汝璉 Kou Jou-lien. Elle se trouve au British Museum. Je ne la connais que par Douglas (*Catalogue*, p. 109, 228), qui la date hypothétiquement de 1720. Ce doit être une entreprise de librairie sans valeur critique.

16° Édition japonaise de 1748.

17° Édition de la collection des «Cent philosophes», parue à Woutch'ang en 1875. C'est l'une de celles que M. Forke a utilisées. Elle est faite sur le *Han wei ts'ong chou*, dont elle conserve, mais sans date, la préface écrite par Yu Tch'ouen-hi.

18° Il faudrait ajouter ici les éditions modernes du *Han wei ts'ong chou*, en grand et en petit format; il y en a plusieurs, toutes médiocres.

A partir de 1533, c'est-à-dire de l'édition du T'ong-tsin-ts'ao-t'ang, toutes les éditions du *Louen heng*, comme on l'a vu, ont une lacune d'un feuillet entier. Cette lacune, je l'avais déjà signalée il y a quelques années, et j'avais indiqué en même temps (*B.E.F.E.-O.*, IX, 441) que le feuillet manquant avait été republié dans le *Tong hou ts'ong ki* et dans le *Kiun chou kiao pou;* j'ajouterai que M. Shimada Kan l'a donné à nouveau dans la notice de son *Kou wen kieou chou k'ao* qui est consacrée au *Louen heng*. Mais ces indications paraissent avoir échappé à M. Forke, si bien que sa traduction suit (t. II, p. 42, l. 1) le texte mutilé courant depuis le XVIe siècle.

Par ailleurs, on voit que toutes les éditions, sans exception, remontent à la recension du texte établie en 1045 par Yang Wen-tch'ang. Or, de Yang Wen-tch'ang lui-même, nous savons qu'il avait corrigé 11,259 mots. Sans doute nous pouvons admettre que la plupart de ces corrections étaient raisonnables; il n'en serait pas moins important d'avoir un moyen quelconque de vérification. Ce moyen ne nous fait pas défaut absolument. En l'absence d'une édition du *Louen heng* indépendante de celle de Yang Wen-tch'ang, ou d'un ancien manuscrit, même fragmentaire, qui ne s'est encore retrouvé ni au Japon ni en Asie centrale, nous pouvons utiliser les citations du *Louen heng* qui sont faites dans des œuvres antérieures à 1045. M. Forke a eu ce souci, et a consulté le *T'ai p'ing yu lan*. Le résultat est en somme satisfaisant, et les citations concordent en général avec le texte que nous possédons aujourd'hui. Le *T'ai p'ing yu lan* n'est d'ailleurs que de 977-983 (et non du IXe siècle, comme le dit par inadvertance M. Forke, t. I, p. 11); j'ai cherché dans quelques cas à remonter un peu plus haut, mais sans grand succès. Le 續博物志 *Siu po wou tche* de 李石 Li Che cite à deux reprises le

Louen heng (chap. 1, fol. 4, et chap. 7, fol. 1-2 de l'édition des «Cent philosophes»); mais, malgré l'épigraphe qui indique les T'ang, le *Siu po wou tche* ne date que des Song. Parmi les œuvres bouddhiques du VIIe siècle, j'ai relevé quelques citations du *Louen heng* : dans le 破邪論 *P'o sie louen* (*Tripiṭaka* de Kyōto, XXX, v, 472 r°), dans le *Tsi kou kin fo tao louen heng* (chap. 丙, Kyōto, XXVII, IV, 123 r°), dans le *Fa yuan tchou lin* (chap. IV et LIV, Kyōto, XXVII, IV, 27 v°, 28 r°; XXVIII, VII, 366 r°). Mais ce que nous y gagnons de plus clair, c'est la preuve du peu d'importance qu'attachaient les compilateurs bouddhiques à citer littéralement; la plupart du temps, leurs extraits sont tronqués, et c'est à peine si un ou deux caractères seraient à prendre dans leur texte. En résumé, et sauf la découverte improbable de sources nouvelles, il faut nous en tenir au *Louen heng* de Yang Wen-tch'ang, en nous disant toutefois que les éditions disponibles ne le reproduisent pas toujours fidèlement.

La version que M. Forke donne de ce *Louen heng* a des mérites très sérieux. Ce n'est pas une mince besogne que d'avoir ainsi fait passer en plus de mille pages un texte souvent obscur dont aucun commentaire indigène n'a débrouillé l'étude. Les notes dont M. Forke a accompagné sa traduction identifient les lieux et les personnes. Presque toutes les citations que fait Wang Tch'ong, et il y en a beaucoup, ont été soigneusement repérées dans une vingtaine d'ouvrages. Un appendice sur la théorie des cinq éléments, un autre sur le cycle des douze animaux[1], un troisième sur les éventails, les bâtonnets, les miroirs solaires et lunaires, enfin deux excellents index terminent une œuvre intéressante à bien des titres, et par laquelle M. Forke a fourni à ses confrères un instrument de travail des plus commodes et des plus précieux[2].

[1] Dans ces deux appendices, qui sont importants, M. Forke combat les hypothèses émises par M. Chavannes sur l'origine étrangère de la théorie des cinq éléments et du cycle des douze animaux. Sur plusieurs points, j'incline à me ranger du côté de M. Forke, mais il y a encore pas mal de difficultés à résoudre avant d'arriver à une solution décisive. Pour ce qui est du cycle des douze animaux, il faut ajouter, aux sources déjà connues, le texte assez détaillé du 抱朴子 *Pao p'ou tseu* de Ko Hong (section 17 du 內篇 *nei-p'ien*; chap. 4, fol. 5 r° et v° dans l'édition des «Cent philosophes»); ce texte est du début du IVe siècle.

[2] La page 1 du 2e volume de M. Forke me paraît offrir un exemple d'une altération dans le texte traditionnel du *Louen heng*. Le texte dit : 關龍逢殺箕子比干囚死當桀紂惡盛之時亦二子命訖之期也. La traduction que je propose (à peine différente de celle de M. Forke) est : «Kouan Long-fong fut tué; le vicomte de Ki et Pi Kan moururent en

Ce n'est pas à dire cependant que, dans le détail de la traduction, je sois toujours d'accord avec M. Forke. Dans les chapitres que j'ai regardés d'un peu près, il y a quelques noms propres traduits, et inversement il en apparaît qui n'ont jamais existé. J'en donnerai ici quelques exemples.

T. II, p. 26 : «Ch'eng Liang magnifying the accomplishments of Kuan Chung, placed him on a level with the Duke of Chou.» Le texte

prison. C'est que le temps où les méfaits de Kie et de Tcheou culminaient était aussi l'époque où la destinée de ces deux hommes-là touchait à sa fin.» Lisons le texte avec attention : il est absurde. Wang Tch'ong veut établir que si le tyran Kie de la dynastie Hia put tuer Kouan Long-fong, si le tyran Tcheou de la dynastie Yin put amener la mort d'un autre, c'est que la destinée naturelle des deux hommes qui périrent se trouvait par ailleurs, et indépendamment, devoir se terminer à ce moment-là. Le parallélisme obligatoire, tout comme la suite du texte, exigent qu'il n'y ait de citée ici qu'une victime à propos de chacun des deux tyrans. Wang Tch'ong nous le dit lui-même en spécifiant que la destinée des *deux* hommes, c'est-à-dire de la victime de Kie et de la victime de Tcheou, touchait à sa fin. Il est donc inadmissible que nous ayons pour Tcheou la double mention du vicomte de Ki et de Pi Kan. Consultons d'ailleurs l'histoire : Pi Kan fut mis à mort par Tcheou, mais le vicomte de Ki survécut, et vit les débuts de la dynastie suivante (cf. par exemple le tome I des *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien, p. 207, 244); le texte est donc sûrement altéré. Mais suffit-il alors de supprimer la mention du vicomte de Ki pour le rendre acceptable? Pas davantage. Tcheou fit assassiner Pi Kan en lui ouvrant la poitrine; sa victime ne mourut pas en prison. La tradition est si courante que Wang Tch'ong n'a pu se tromper à ce sujet. D'autre part il est exact que le vicomte de Ki fut emprisonné par Tcheou; les noms du vicomte de Ki emprisonné et de Pi Kan assassiné, tous deux victimes de Tcheou, sont couramment associés, par exemple dans *Tchouang tseu* dont Wang Tch'ong paraît bien s'inspirer ici. La solution probable me paraît être la suivante : le texte original ne mentionnait pas le vicomte de Ki, et, au lieu de 囚 *ts'ieou*, «emprisonner», il y avait un mot exprimant le mode d'assassinat de Pi Kan, 剖 *p'ou* ou un autre. La réunion fréquente des deux noms du vicomte de Ki et de Pi Kan fit ajouter le nom du vicomte de Ki dans le passage du *Louen heng*, et comme lui avait été emprisonné, la fin du passage fut altérée par la substitution du mot *ts'ieou*. De là le texte actuel, qui est impossible. Il serait curieux de savoir si l'intervention de Yang Wen-tch'ang est pour quelque chose dans ces transformations. Dans un autre cas (t. II, p. 14), où il est question des éclipses de lune qui se produisent «tous les cinquante-six mois», il me semble que le passage du t. I, p. 270, où on dit qu'elles surviennent tous les 180 jours, amène à lire ici, au lieu de «cinquante-six mois», «cinq à six mois» (五六 au lieu de 五十六).

a : 程量有益管仲之功偶於周公, c'est-à-dire : «Si on mesure les services rendus, les mérites de Kouan Tchong sont égaux à ceux du duc de Tcheou.»

T. II, p. 42 : «When the time of entering the administration had come, the governor blackened his sterling character, so that he was disgraced and not employed.» Voici le texte : 及其當爲從事刺史焦康絀而不用; je ne puis comprendre que ceci : «Quand il fut sur le point de devenir *ts'ong-che*, le gouverneur Tsiao K'ang le révoqua et ne l'employa pas.»

T. II, p. 274 : «Hsiao Wu Ti was partial to works of fiction and poetry and therefore invited Sse-Ma Hsiang-Ju.» Dans le texte, on a : 孝武善子虛之賦徵司馬長卿, c'est-à-dire : «Hiao-wou[-ti] goûtait le *Tseu hiu fou*, et invita Sseu-ma Tch'ang-k'ing (autre nom de Sseu-ma Siang-jou).» Le *Tseu hiu fou* est un poème célèbre de Sseu-ma Siang-jou et que l'empereur Hiao-wou appréciait particulièrement; cf. Giles, *Biogr. Dictionary*, n° 1753.

T. II, p. 274 : «One is richer than having heaped up treasures.» Le texte dit : 富於積猗頓之財, c'est-à-dire : «On est plus riche que si on accumule [autant] de richesses que Yi Touen.» Yi Touen, d'abord pauvre, avait acquis une fortune immense; cf. le chapitre 129 du *Che ki*. Ce même passage du *Louen heng* a été mal traduit dans Giles, *Biogr. Dictionary*, n° 844; mais du moins le nom de Yi Touen y est donné correctement.

Dans un certain nombre de cas, c'est le sens général qui ne me paraît pas avoir été saisi exactement. Ainsi :

T. II, p. 8 : «Thus both sides met. If they had sought each other on purpose, and for this reason Han Kao Tsu rose in Feng and P'ei, among the young folks there many had physiognomies indicative of wealth and honour, yet Heaven did not aid Kao Tsu through them.» Mais bien au contraire, il s'agit de ceux qui aidèrent réellement le fondateur de la dynastie Han, et tout ce que veut dire Wang Tch'ong, c'est qu'à point nommé, par une coïncidence heureuse, mais sans intervention céleste, il se trouva là des gens destinés par avance à une brillante fortune, juste au moment où ils étaient nécessaires à Kao-tsou des Han. Le sens est : «Ainsi les deux côtés se rencontrèrent comme s'ils s'étaient cherchés volontairement. C'est ainsi que Kao-tsou des Han s'éleva à Fong et à P'ei, et que les jeunes gens de Fong et de P'ei avaient des signes qui [les prédestinaient à] beaucoup de richesses et d'honneur; ce n'est pas que le Ciel [soit intervenu pour] aider Kao-tsou au moyen de ces jeunes gens.»

T. II, p. 39 : «Since those speaking about these matters ignore that people may be affected by these grievances, although their deeds be pure and virtuous, they mix mud with clay, and bespatter silk with black. But who knows that ? Purity is polluted, and whiteness covered with dirt.» La suite des idées n'apparaît guère dans cette traduction. En réalité, Wang Tch'ong veut dire que la calomnie ne s'en prend qu'à la vertu et en rend une sorte de témoignage. Voici le passage original : 論者既不知累害者行賢潔也以塗搏泥以黑點繒孰有知之清受塵白取垢, qui veut dire : «C'est qu'en discutant [cette question], on ignore que ceux qui sont tracassés et tourmentés [sont ceux dont] la conduite est sage et pure. Si avec de la boue on touche de l'argile, ou si avec du noir on marque de la soie noire[1], qui le saura? C'est le pur qui reçoit la poussière; c'est le blanc qui prend les taches.»

T. II, p. 247: «There is a common saying that for Shun and Yü a grave was cultivated at Hai-ling. A field tilled by a deer is like one tilled by elephants, but how could the emperors have been buried in Hai-ling?» Wang Tch'ong vient de montrer l'inanité de la tradition populaire selon laquelle l'empereur Chouen aurait à Ts'ang-wou une tombe autour de laquelle des éléphants labouraient les champs, tandis que des corbeaux cultivaient la campagne autour d'une prétendue tombe de l'empereur Yu à Kouei-ki. Jamais les deux empereurs, d'après Wang Tch'ong, ne sont allés dans ces régions, et la tradition est née du grand nombre d'éléphants qui foulaient le sol à Ts'ang-wou et de la multitude d'oiseaux qui picoraient à Kouei-ki. Vient alors la conclusion reproduite ici d'après la traduction de M. Forke, qui ajoute en note que, d'après le texte, «un daim semble avoir labouré aux tombes des deux empereurs», mais qu'il «n'a pu trouver aucune référence au sujet de cette histoire». Remarquons d'abord que la traduction de M. Forke introduit brusquement, à côté des tombes traditionnelles à Ts'ang-wou et à Kouei-ki, un nouvel emplacement pour une tombe commune des deux empereurs à Hai-ling; c'est peu vraisemblable. Je crois le sens tout autre, et il me paraît s'agir seulement d'une raillerie de Wang Tch'ong. Le texte dit :

[1] Le texte a 繒 *tseng*, qui est une désignation des étoffes de soie en général; je ne crois pas que le mot signifie «soie noire». Il est clair cependant que c'est le sens exigé par le texte, d'autant que la phrase suivante dit : «C'est toujours la soie blanche que les mouches vont souiller.» Il me paraît possible qu'on doive lire ici 緇 *tseu* au lieu de *tseng*, d'autant qu'il y aurait ainsi une sorte de parallélisme entre *ni* et *tseu*; or ces deux caractères s'unissent en expression composée; cf. aussi Chavannes, *Mém. histor.*, V, 348.

世俗則謂爲舜禹田海陵麋田若象耕狀何嘗帝王葬海陵者邪, c'est-à-dire : «[Quand les champs ont été ainsi préparés par les éléphants qui les foulent, les hommes les ensemencent;] le vulgaire les a appelés alors : Champs de Yao et de Chouen. Mais à Hai-ling, il y a des daims qui cultivent, de la même manière que les éléphants labourent [à Ts'ang-wou]. Serait-ce donc qu'il y aurait eu des empereurs ou des rois enterrés à Hai-ling ?»

T. II, p. 248 : «Where was his spirit...?» Le texte a : 其神安居, «son esprit se tenait tranquille...».

T. II, p. 487 : «... was appointed a duke of the empire with the title *Chu-kuo fêng-an kuo-kung*»; le texte a : 拜... 爲柱國封安國公, c'est-à-dire : «On le promut au rang de *tchou-kouo*, et il fut apanagé duc de Ngan»; la traduction correcte est déjà dans Stanislas Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioue*, p. 56.

T. II, p. 453, 456, 471. Au lieu de *Tchang houang t'ou chou pien*, il faut lire : le 圖書編 *T'ou chou pien* de 章潢 Tchang Houang. Tchang Houang vivait sous les Ming, et son encyclopédie est l'objet d'une notice dans la section du *Catalogue impérial* consacrée aux *lei-chou*.

J'ajouterai encore quelques remarques d'ordre philologique ou historique.

T. I, p. 338. M. Forke a admis qu'au IIe siècle avant notre ère, le nom de 蒙轂 Mong-kou, qui appartient à la géographie fantaisiste de Houai-nan-tseu, est équivalent au 蒙古 Mong-kou actuel, qui transcrit le nom des Mongols. La question est d'importance, et il faudra y revenir. Mais je suis très sceptique en ce qui concerne ce rapprochement. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, jusque vers l'an 1000 tout au moins, le caractère 轂 s'est prononcé **kuk*, si bien que *Muṅ-kuk et l'actuel Mong-kou désignant les Mongols n'ont pas toujours été phonétiquement identiques [1].

T. II, p. 7. Le caractère 檠 *king* se trouve en réalité dans les *Addenda* du *K'ang hi tseu tien*.

T. II, p. 98. M. Forke hésite, pour l'identification du 西州 Si-tcheou où Wang Tch'ong mentionne des puits à sel, entre Kao-tch'ang

[1] En principe, je ne suis pas revenu dans ce compte rendu sur l'interprétation du volume I de M. Forke. Je signale cependant, puisqu'il n'en est rien dit dans les *Errata* ajoutés au tome II, que, dans le tome I, p. 469, 傳毅 Tchouan Yi est une faute de texte, et qu'il faut lire 傅毅 Fou Yi. Il s'agit du même personnage, d'ailleurs bien connu, qui reparaît à deux reprises, sous son nom correct, dans le tome II.

(Tourfan) et l'ancien Si-Tcheou du Sseu-tch'ouan. Il s'agit sans nul doute de ce dernier, car le nom de Si-tcheou n'a été appliqué à la région de Tourfan que beaucoup plus tard, en 640 selon la notion courante, ou tout au début du VII^e siècle selon un texte cité dans les commentaires du *Che ki* (chap. 123, f° 6 v°).

T. II, p. 118 et 203. M. Forke dit que 嚴襄 Yen-siang est une «faute d'impression» dans le *Louen heng* pour le nom de 莊襄 Tchouang-siang, roi de Ts'in. Par ailleurs, en ce qui concerne 嚴忌 Yen Ki, qui vivait au II^e siècle avant notre ère, M. Forke met en note que son nom était d'abord 莊忌 Tchouang Ki, mais qu'«il le changea parce que le caractère [*tchouang*], étant le nom personnel d'un empereur, était devenu *tabou*». C'est la seconde explication qui vaut dans les deux cas, mais pas de la manière que croit M. Forke. L'empereur en question est Ming-ti des Han, de son vrai nom Lieou Tchouang, qui régna de 58 à 75 de notre ère; on voit que Yen Ki était mort alors depuis longtemps. Mais, à partir de l'avènement de Ming-ti, les lettrés des Han changèrent systématiquement tous les *tchouang* en *yen*, et la coutume survécut longtemps, car on trouve encore Yen comme nom du duc Tchouang de Lou chez des écrivains du temps des Tsin; il est d'ailleurs possible que, tout en écrivant Yen, on ait, dans le nom du duc de Lou, prononcé Tchouang. On sait que ces *tabou*, qui sont une aide précieuse pour dater les manuscrits et les éditions, sont quelquefois la cause de confusions tenaces; c'est ce qui s'est produit, avec *yen* et *tchouang*, à propos de *Tchouang tseu* (cf. *B.E.F.E.-O.*, IX, 449)[1]. La substitution de Yen à Tchouang tient évidemment à la parenté sémantique des deux mots, qui sont précisément réunis dans l'expression *tchouang-yen*. On pourrait aussi faire valoir que, comme noms de famille, Tchouang et Yen ont le même 郡名 *kiun-ming*, 天水 T'ien-chouei au Chàn-si, ce qui indiquerait une même origine territoriale. Mais, en réalité, je ne suis pas sûr qu'il y ait eu vraiment avant les Han un nom de famille Yen; il se pourrait que les Yen actuels descendissent d'anciens Tchouang dont le nom de famille fut modifié sous les seconds Han, et qui ne reprirent pas au III^e siècle leur nom primitif; la communauté de *kiun-ming* s'expliquerait ainsi tout naturellement.

T. II, p. 263. Je ne crois pas que le nom des 僬僥 se prononce autrement que Tsiao-yao.

[1] C'est un autre *tabou* des Han qui a empêché M. L. Giles de reconnaître le 恒山 Heng-chan dans le 常山 Tch'ang-chan de Souen-tseu (L. Giles, *Sun Tzŭ*, p. 128).

T. II, p. 354. Sous le règne de Hiao-wou-ti (140-86 avant J.-C.), le prince hiong-nou Kin Mi-ti vécut avec sa mère à la cour de Chine. Quand la mère de Kin Mi-ti mourut, l'empereur fit peindre d'elle un portrait qui fut mis dans le palais Kan-ts'iuan, avec cette inscription : 休屠王閼氏; tel est le texte dans la biographie de Kin Mi-ti au *Ts'ien han chou*. Le même fait est rapporté par Wang Tch'ong, qui libelle ainsi l'inscription : 休屠王焉提 *Hieou-tch'ou-wang yen-t'i*. M. Forke dit que ce texte ne donne aucun sens, et qu'au «spurious» *yen-t'i*, il faut substituer la forme du *Ts'ien han chou*, selon laquelle la mère de Kin Mi-ti avait pour nom de famille Yen; le sens serait alors : «[Portrait] de [la femme du] roi des Hieou-tch'ou, née Yen[1].» C'est là une assez grosse erreur. Il est bien connu par le chapitre 94 (fol. 2 v°) du *Ts'ien han chou* que 閼氏 ne signifie pas «née Yen», mais transcrit le titre indigène porté par les souveraines des Hiong-nou; c'est l'équivalent de ce que sera dans la suite le titre de *qaghatoun* ou *khatoun* chez les Turcs. Quant à la lecture de ce titre, la glose de Yen Che-kou veut qu'on prononce Yen-tche : on aurait donc là un des parallèles (il y en a d'autres) du nom des Yue-tche, qui est écrit 月氏 dans le *Ts'ien han chou*, et où 氏 se prononce si bien *tche* qu'on a dans d'autres textes 月支 Yue-tche. Il se pourrait fort bien que les monts 焉支 Yen-tche dont parle Sseu-ma Ts'ien (cf. Chavannes, *Mémoires historiques*, I, p. lxvii) fussent des monts de la *khatoun*; on sait enfin que les Chinois ont longuement discuté pour savoir s'il fallait rattacher à ces formes *yen-tche* le nom chinois du fard, 胭脂 *yen-tche*. Mais on trouve aussi, pour le nom des Yue-tche, la forme 月氐 Yue-ti[2]. Évidemment on pourrait supposer qu'il y a eu confusion entre deux caractères qui ne diffèrent que par un point; en réalité, c'est le point qui est une différenciation relativement récente, comme pour 祇 et 祗, etc.; le procédé est encore vivant (aujourd'hui on distingue par un point les prononciations *che* et *tan* de 石, *hing* et *hang* de 行, etc.). Je suis assez porté à croire à une évolution assez tardive de la prononciation des caractères qui servent à

[1] Il y aurait *a priori* une objection à cette interprétation; il est tout à fait anormal en pareil cas que le mot «femme» ne soit pas exprimé pour distinguer la reine du roi; M. Forke paraît avoir été influencé par le souvenir de formes telles que 王李氏, «Madame Wang, née Li», mais l'analogie n'est qu'apparente.

[2] Cf. O. Franke, *Zur Kenntnis der Türkvölker*, p. 11, 21-23; pour la forme ancienne du nom des Yue-tche, mon opinion n'est pas toujours en plein accord avec celle de M. Franke, mais c'est une question longue et embrouillée, que je ne puis reprendre ici.

transcrire la deuxième partie du nom des Yue-tche ou du titre de la *yen-tche*, et il se pourrait fort bien que, sous les Han antérieurs, quand ces noms étrangers furent connus en Chine, on eût représenté ainsi une forme à dentale plus ou moins mouillée, mais non à palatale, et surtout pas à affriquée. Or reprenons maintenant le texte de Wang Tch'ong qui a paru fautif à M. Forke : il dit : «[Portrait de] la *yen-t'i* du roi des Hieou-tch'ou.» *T'i* est un ancien **di*, sans aspiration. Bien loin d'être à condamner, la forme donnée par Wang Tch'ong nous fournit peut-être le meilleur témoin de la prononciation ancienne de ce titre; elle ne saurait être négligée par quiconque voudra rechercher la forme originale du titre de la souveraine hiong-nou, ou même, indirectement, restituer la prononciation ancienne du nom des Yue-tche.

T. II, p. 364. Tout comme M. Forke, je crois que 風 *fong* est formé de la phonétique 凡 *fan* et de la clef 虫 *tch'ong*. Seulement on peut ajouter un argument phonétique précis aux indications de M. Forke. Le mot 凡 *fan* est un ancien **vam*, et on pourrait s'étonner de le voir employer pour représenter un mot à ancienne nasale gutturale finale. Mais il est certain que le caractère 風 *fong* a été créé d'après un dialecte où il se prononçait autrement que dans le dialecte qui l'a finalement emporté; il suffit pour s'en convaincre de se rappeler que, dans le *Che king*, *fong* rime, non avec des notes à nasale gutturale finale, mais à nasale labiale, du type de **vam*, comme 心 *sin* et 林 *lin* (passés à la nasale dentale seulement depuis le XIV^e^ siècle); cf. d'ailleurs *B.E.F.E.-O.*, VI, 419.

T. II, p. 485. Il est exact que چاغ *čāgh* a été employé comme équivalent sémantique du chinois 時 *che*, désignant une heure double, mais il n'y a pas là un emprunt, une transcription, comme le croit M. Forke. Le mot *čāgh* est un vieux mot turc signifiant «compte, calcul», et d'ailleurs le chinois 時 *che* (anc. **źi*) en est phonétiquement très éloigné.

J'arrêterai ici un compte rendu sans doute bien long, mais que l'importance du *Louen heng* et aussi de la traduction de M. Forke m'ont paru justifier. Il restera dans l'avenir à tirer parti des matériaux qui viennent d'être mis à notre disposition. C'est ainsi par exemple qu'il faudra rechercher dans quelle mesure on doit utiliser, pour l'histoire littéraire de l'époque des Han, un certain nombre de noms d'écrivains que cite Wang Tch'ong, mais qui, jusqu'à présent, ne sont pas connus par ailleurs. Une étude approfondie des passages concernant les textes anciens retrouvés dans la maison de Confucius me paraît non moins nécessaire. Enfin se posera à nouveau le gros problème du *Chou king*. On se heurte dans le *Louen heng* à des informations qui, tout en dérivant

manifestement du *Chou king*, ne concordent pas avec le *Chou king* actuel, mais se rencontrent parfois avec les données de Sseu-ma Ts'ien (cf. par exemple t. III, p. 17-18). Au IIIᵉ siècle, l'écrivain 皇甫謐 Houang-fou Mi, dans son 帝王世記 *Ti wang che ki*, prétendit s'appuyer sur une recension du *Chou king* dont l'origine est suspecte, mais qui se trouve parfois en accord avec ces données anciennes, étrangères au *Chou king* que nous connaissons. Il y a là une des questions les plus obscures et les plus complexes de l'histoire de l'Extrême-Orient. Quand on la reprendra, il semble que le *Louen heng* puisse fournir quelques éléments utiles à son étude. Ajoutons enfin la valeur propre du *Louen heng*, et la place que son auteur mérite d'occuper dans tout tableau de la pensée chinoise. C'est dire à combien de titres le travail de M. Forke nous intéresse, et combien nous lui devons de remerciements pour l'avoir si vite mené à bien.

Paul PELLIOT.

HUSCHARDZAN. Festschrift aus Anlass des 100jährigen Bestandes der Mechitharisten-Kongregation in Wien (1811-1911) und des fünf und zwanzigsten Jahrganges der philologischen Monatschrift «Handes Amsorya». — Vienne (Mechitharisten-Buchdruckerei), 1911; grand in-8°, XIV-435 pages et 3 planches hors texte.

On sait quel rôle ont joué dans le développement de la philologie arménienne les Mékhitharistes installés près de Venise, dans l'île Saint-Lazare : ils ont édité, en partie pour la première fois, les auteurs arméniens anciens, si bien qu'il ne reste qu'à glaner après eux; ils ont fait un dictionnaire monumental et une grande grammaire, écrit des histoires de l'Arménie. En un mot ils ont constitué une philologie arménienne. Fondée plus tard, la congrégation des Mékhitharistes de Vienne n'a pu participer à ce premier travail de fondation. Mais elle a tenu à y contribuer, et son rôle a été de préciser et de rendre les doctrines plus exactes et plus rigoureuses. Ce sont les Mékhitharistes de Vienne qui ont constitué de manière précise la notion de l'arménien classique proprement dit. Établis dans une grande ville européenne, près d'une grande université, ils se sont assimilé les méthodes d'une philologie critique rigoureuse et ont beaucoup contribué à les introduire dans la philologie arménienne. La revue qu'ils ont fondée en 1887 n'a jamais cessé de jouer le rôle d'intermédiaire entre la science européenne et la philologie proprement arménienne. En publiant le grand volume commémoratif qu'ils viennent d'éditer, ils peuvent envisager leur œuvre avec une légitime fierté.

La plupart des arménisants ont collaboré à ce recueil qui comprend quarante articles d'étendues très inégales et de valeurs plus inégales encore. De ces articles, 23 sont en arménien, 1 en anglais, 12 en allemand, 1 en italien, 3 en français, de quoi la préface du recueil conclut — de manière peu obligeante pour les collaborateurs non allemands — que l'avenir des études arméniennes en Europe est chez les peuples germaniques. Aussi le titre du recueil est-il à la fois arménien et allemand, ainsi que la préface.

On ne saurait entrer ici dans le détail des articles dont beaucoup sont très intéressants ou utiles, dont quelques-uns ne méritent même pas d'être mentionnés, et dont plusieurs, celui de M. Karst par exemple, appelleraient les plus vives critiques. Il suffira de signaler le plus important de tous, celui qui ouvre le recueil, l'édition des fragments palimpsestes d'Agathange possédés par la congrégation de Vienne. La congrégation avait déjà ce manuscrit en 1848; et l'on en désirait depuis longtemps connaître les leçons, dont les auteurs de la grande édition critique de Tiflis n'ont pu, à leur regret, obtenir communication et qui sont désormais à la disposition des philologues par les soins du P. Kalemkhearean. L'article ne fournit aucune étude sur le manuscrit; seules sont signalées en quatre ou cinq lignes quelques particularités de langue ou d'orthographe dont la plupart n'ont rien d'imprévu pour ceux qui ont pratiqué les anciens manuscrits arméniens. Le P. Kalemkhearean y relève la forme ատերութիւն, alors qu'on lit ատէրութիւն p. 94 de son édition des fragments (cf. p. 32, l. 9 de l'édition de Tiflis). Il a laissé aux lecteurs le soin de conférer les leçons du manuscrit avec l'édition du texte.

L'examen de quelques parties de la collation montre que le palimpseste de Vienne n'apporte pas à la connaissance du texte d'Agathange le renouvellement qu'on aurait pu espérer. On sera heureux d'avoir un spécimen assez étendu de ce qu'était un manuscrit d'auteur historique en *erkathagir;* mais, à part les détails d'orthographe qui concordent avec l'usage des manuscrits de même type déjà connus, il n'y a dans le palimpseste rien qui le différencie beaucoup des manuscrits de la famille de *a b d*, etc. des éditeurs de Tiflis. Voici quelques exemples des particularités du manuscrit (les renvois sont faits aux pages et aux lignes de l'édition critique de Tiflis; le palimpseste sera désigné par *p*).

P. 28, l. 12. Les éditeurs de Tiflis ont admis avec raison կաց պատ-մեաց, malgré une partie de leurs manuscrits qui portent եկաց; la lecture կաց est confirmée par *p*.

P. 70, l. 6. Comme la plupart des manuscrits cités dans l'édition,

p a զի non pas avant պատկս mais avant նուէրս; cet ordre est celui que les éditeurs auraient dû adopter.

P. 30, l. 10. On notera la graphie անաշխահիկ de *p*, nouvel exemple de l'alternance հ/րհ en arménien; il y a sur ce point un grand flottement dans la graphie qui répond sans doute à un flottement de l'usage parlé; on sait que l'arménien moderne a ճամբայ en regard de v. arm. ճանապարհ.

P. 30, l. 16. որ ունէր, avec la plupart des manuscrits d'Etchmiadzin et d'accord avec la traduction grecque qui a δι' ὅ; les éditeurs de Tiflis ont admis à tort եւ ունէր, qui leur semblait plus naturel.

P. 31, l. 7. Le membre de phrase bizarre, inutile, absent de la traduction d'Agathange en grec, qui termine le paragraphe 52 de l'édition de Tiflis se présente dans *αβadg* sous la forme եւ այլ ամենայն որ են ընդ նոսա որ են ի ծովու եւ ի ցամաքի; les manuscrits ԱԲԳ ont եւ այլն ամենայն որ է ի նոսա, որ ի ծովու եւ ի ցամաքի; les deux textes ont l'air d'interpolations; *p* marche avec *αβadg* et a :

այդ ամենայ . . . . .
որ են ի ծովու . . .

(les fins de lignes manquent; M. Kalemkhearean n'aurait pas dû restituer է dans la première ligne, alors qu'il y a են à la ligne suivante).

P. 31, l. 8. Le քո de զվաստակսն քո que les éditeurs de Tiflis ont omis à tort, malgré presque tous les manuscrits, est aussi dans *p*; la traduction grecque a τὸν σὸν κόπον.

P. 31, l. 9. L'édition a d'après tous les manuscrits un texte qui concorde mal avec la suite, notamment avec la ligne 12, et dont la traduction grecque n'a pas l'équivalent : փոխանակ կենացն զոր պարտ էր առնել քեզ; le texte est sans doute corrompu; il est curieux que, au lieu de առնել, un Ճառընտիր, cité par les éditeurs de Tiflis, ait ունել et que *p* ait la leçon singulière այցել.

P. 40, l. 1. *p* a աստուծոց, au lieu de la forme ordinaire աստուածոց.

P. 40, l. 2. La leçon de *p* est ici la bonne : եւ այդ եւս չարք չարագոյնք անցանիցեն ընդ քեզ, ce qui répond à la traduction grecque, ἔτι μειζότερά σοι κακὰ γενήσεται. Mais les éditeurs de Tiflis auraient pu aisément tirer ce texte de leurs manuscrits; car *βbdg* ont չարագոյնք, et non չարագոյն; et le mot անցք est suspect, manquant dans *g* et étant écrit անց dans *βd*. La bonne leçon de *p* n'a donc rien de nouveau.

P. 40, l. 9. La leçon de *p* est fautive : եւ կամ արդեւք ընդունին (d'accord avec *βbcd*) ի ձայն արդեւք քարինք . . .; le արդեւք, qui

précède *բնաւին* est propre à *p*; *g* n'a pas *արդեւք* du tout; les éditeurs de Tiflis ont mis, on ne sait pourquoi, *արդեւք* avant *իմացան*. Le texte est troublé ici.

P. 40, l. 10. *անմռունչք*, avec ԱԲՉ contre *անշունչք* *αβbcdg* et ἄψυχοι de la traduction grecque; *p* diverge ici d'avec le groupe de manuscrits avec lequel il concorde ordinairement.

P. 40, l. 11. *p* a naturellement *կախեցեր* (voir *Journ. as.*, 1910, II, p. 467).

P. 40, l. 13. Il est remarquable que *p* n'ait pas conservé le singulier *համեմեցէ* qui s'est maintenu malgré la grammaire dans une bonne partie des anciens manuscrits.

P. 66, l. 8. Dans le passage corrompu de la fin du paragraphe 112 de l'édition de Tiflis, p a : *մնչ* (et non *մնչեւ*) *առ հատարակ ծակո-տեցաւ* (au singulier avec *α*, R et *b*) *մանրիկ մարմնոք նորա*; voir *Journ. as.*, 1910, II, p. 462. — La ligne 6, qui serait intéressante, n'est pas conservée.

P. 66, l. 11. *p* a *զարմացեալ զարմացեալ եմ ես կարի քաջ*, et non *եւ կարի քաջ*, admis par les éditeurs de Tiflis; le *եւ* manque dans *α* a Բ; *ես*, qui n'était pas connu jusqu'ici, peut être la leçon ancienne; la traduction grecque a θαυμάζω σφόδρα.

Ces exemples donnent une idée du genre d'intérêt qu'offrent les morceaux conservés dans le palimpseste d'Agathange de Vienne; on voit qu'il est très exagéré de dire que les leçons de ce manuscrit suffisent à montrer l'insuffisance de l'édition de Tiflis. Les fautes de critique que les éditeurs de Tiflis ont pu commettre ressortaient déjà pour la plupart de leur apparat critique et de la traduction grecque. Néanmoins, il est précieux d'avoir pour le texte d'Agathange cette source relativement ancienne.

A. Meillet.

Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտելի ընծայեալ Եղիասի իմաստասիրի. Ի լոյս էած Յ. Մանանդեան (*Kommentarii* [sic] *in Aristotelis Kategorias* [sic] *Eliae commentatori adscripti, versio armenica* edidit J. Manandean). — Saint-Pétersbourg (Académie des Sciences), 1911; in-8°, VIII-177 pages.

L'Académie de Saint-Pétersbourg ajoute, avec ce volume, une nouvelle collection à toutes celles si nombreuses qu'elle publie déjà : une *Bibliotheca Armeno-Georgica*, dirigée par M. Marr, dont l'activité semble défier la fatigue. Il s'agit d'une collection de textes anciens, en général inédits, arméniens ou géorgiens; deux autres volumes, dont l'un est

l'œuvre de M. Marr lui-même, sont sous presse; une dizaine d'autres sont en préparation.

Ce premier volume est l'édition d'une traduction arménienne d'un commentaire des *Catégories* d'Aristote, d'après un manuscrit d'Etchmiadzin non daté, qui semble remonter au XIII^e siècle. Cette traduction est écrite dans la langue très artificielle des traductions arméniennes d'ouvrages philosophiques. Elle comprend un certain nombre de mots artificiels, calqués sur le grec suivant des modèles connus, mais qu'on n'avait pas encore rencontrés; l'éditeur donne un index de ces termes nouveaux, avec les équivalents grecs qu'ils traduisent. L'édition est précédée d'une brève préface en russe, où l'éditeur montre que le Grec qui a fait le commentaire traduit en arménien est appelé Olympiodore par un auteur arménien du XIV^e siècle; le manuscrit de la traduction est incomplet au début et ne porte par suite pas le nom de l'auteur de l'ouvrage.

A. MEILLET.

В. БЕРИДЗЕ. *Грузинскій (картскій) глоссарій по Имерскому и рачинскому говорамъ* (*Матеріалы по яфетическому языкознанію*, VI). — Saint-Pétersbourg (Académie des Sciences), 1912; in-8°, VIII-76 pages.

La collection des matériaux pour la linguistique des langues caucasiques du Sud dirigée avec tant d'activité par M. Marr et qui apporte tant de données nouvelles continue de s'enrichir. Le sixième fascicule, dû à M. Beridze, est un glossaire de 2,200 termes géorgiens, en partie techniques, relevés sur place en Iméréthie et dans la vallée de la Rača. La publication se compose presque uniquement d'une liste de mots analysés quand il y a lieu, rapprochés des originaux quand il s'agit d'emprunts à l'arménien, et interprétés en géorgien, avec une brève traduction russe pour une partie seulement des mots.

A. MEILLET.

C. SALEMANN. *MANICHAICA*, III-IV (extrait des *Извѣстія* de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, 1912). — Saint-Pétersbourg, 1912; in-8°, 50 pages.

L'éminent iranisant de Saint-Pétersbourg, M. Salemann, publie pour la première fois une série de fragments manichéens de Tourfan en facsimilés et en transcription en hébreu carré, avec une traduction partout où l'état du texte le comporte. Ces fragments qui sont presque tous en pehlvi manichéen du Sud-Ouest, sont pour la plupart très mutilés; mais

l'un d'eux, écrit sur le recto et le verso, est bien lisible, presque complet et est vraiment intéressant pour le fond et pour la forme. Avec le fragment récemment édité par M. F. W. K. Müller dans la *Festschrift Thomsen* (1912), c'est le premier élargissement notable de la connaissance du pehlvi manichéen depuis la belle publication des *Handschriftenreste* par M. F. W. K. Müller. Le nom de M. Salemann suffit à garantir la façon dont ces textes difficiles sont édités et traduits et dispense de la louer.

Comme il l'avait fait dans ses *Manichaeische Studien* et pour les textes édités par M. F. W. K. Müller, M. Salemann met à la suite de son édition un index complet de tous les mots de ces textes et des mots pehlvis de même provenance qui ont été révélés depuis la publication de ce premier index. Partout, il rapproche, dans la mesure du possible, ces mots du pehlvi manichéen de ceux du pehlvi mazdéen.

Parmi les mots remarquables qu'on lit dans les textes de M. Salemann, on notera *'mhr'spnd'n* «éléments» et *mhryspnd'n* (même sens), que l'auteur rapproche naturellement du nom avestique des Aməšaspənta, pehlvi mazdéen [illegible] dont la lecture est *'m'rspnd*. Le nom s'écrit dans l'Avesta [illegible] [illegible]. Le traitement *-hr-* de *-rt-* ne se trouve que dans des mots pris à la langue écrite du mazdéisme, comme l'a montré Hübschmann, *Pers. Stud.*, p. 194 et suiv. On a de même en pehlvi par exemple [illegible] en regard de [illegible] de l'Avesta; il faut lire *ahr*. Ceci ne résout pas la question très difficile de la valeur du caractère avestique [illegible]; mais c'est une donnée importante pour la résoudre; il s'agit bien de *-hr-* dans la transcription pehlvie de deux termes techniques du mazdéisme; on a ici *r* en pehlvi manichéen, et non *l*, de même que le pehlvi manichéen répond par *ār* (et non *āl*) à *ard* de l'ancien iranien, *āl* du persan (en regard de *il*, *ul* issus de *ird*, *urd*, comme en persan). La forme phonétique de ce mot est conservée en pehlvi manichéen dans *b'r 'i 'rd'yy* «fruit de la justice», comme l'a noté M. Bartholomae, *I. F.*, XIX, *Beiheft*, p. 11. — Quant à la signification «élément» du mot *amhraspand*, elle a son équivalent en sogdien, dans un texte manichéen édité par M. F. W. K. Müller, *Handschriftenreste*, p. 98 et suiv., à quoi renvoie M. Salemann, et aussi dans un texte chrétien également édité par M. F. W. K. Müller. On sait en effet que les Aməšā spənta ont été affectés chacun à une partie de la nature. Le mot est entré entièrement dans l'usage avec le sens d'«élément», si bien que le manichéisme l'a employé avec une valeur technique pour désigner l'ensemble des esprits purs, du vent, de la lumière, de l'eau et du feu. Le terme a aussi passé au

sogdien; mais il y a une forme phonétique propre : *mrd'spnty* dans les textes chrétiens, *mrδ' spndtyh* dans les textes manichéens (cf. Andreas, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1910, p. 311). Les textes pehlvis manichéens édités par M. Salemann fournissent au contraire l'original du mot qui a été transcrit en chinois par *mo-ho-la-sa-pen* dans le traité traduit par MM. Chavannes et Pelliot, *Journ. as.*, 1911, II, p. 544; cet original est bien la forme à aphérèse de l'*a* initial qui figure deux fois au pluriel dans le mot *mhryspnd'n* du fragment 7 de M. Salemann; le *y* du milieu du mot indique simplement la prononciation fermée de la voyelle très réduite qui était devant *sp;* un autre timbre vocalique est indiqué dans la forme plus complète du fragment 9 : *'mhr'spnd'n*. Le pehlvi *-hr-* issu de l'ancien *-rt-* dans un terme technique du mazdéisme se retrouve dans le même texte chinois manichéen pour le mot avestique *ašyō*, dans *Sou-lou-cha-lo-yi, Sraošō ašyō* de l'Avesta, comme l'a bien vu M. Gauthiot, *Journ. as.*, 1911, II, p. 533, note.

A. Meillet.

M. Maxudianz. *Le parler arménien d'Akn.* — Paris (chez Geuthner), 1912; in-8°, xi-147 pages.

M. Maxudianz, qui est natif d'Akn (Éguin) sur l'Euphrate, a décrit son parler d'après ses souvenirs d'enfance, à peu près comme V. Henry a décrit le parler de Colmar de ses premières années. Un heureux hasard lui a permis de contrôler ses souvenirs : il a trouvé à Paris une femme âgée, récemment venue d'Akn, et dont ce parler est la langue usuelle. Quelques autres compatriotes lui ont fourni des données utiles. M. Maxudianz est un travailleur soigneux et précis, il entend des nuances très fines de son parler, comme j'ai pu m'en rendre compte par moi-même, et sa description inspire confiance. D'autre part, il s'est donné une sérieuse culture linguistique, et son exposé est d'un linguiste. On a donc ici l'une des meilleures descriptions qui aient été faites d'un parler arménien.

L'exposé est précis et quelque peu sec. Il est fait en partie par rapport à l'arménien littéraire moderne de Turquie, en partie par rapport à l'arménien classique, et toujours en tenant compte des autres parlers arméniens. M. Maxudianz s'est efforcé de pallier ainsi, dans la mesure du possible, un inconvénient auquel on ne saurait échapper tout à fait dans les études sur les dialectes quels qu'ils soient. Si l'on fait l'exposé par rapport à la langue ancienne qui sert de point de départ, on refait à propos de chaque dialecte l'histoire de toute la langue, ce qui est

IMPRIMERIE NATIONALE.

fastidieux, et ce qui éveille des idées inexactes sur le degré d'autonomie des parlers. Si l'on fait l'exposé par rapport à une langue commune moderne, on manque à signaler et à expliquer beaucoup de faits. M. Maxudianz a très ingénieusement tourné la difficulté. Il suppose bien entendu connus et le livre d'ensemble de M. Adjarian, et le livre de M. Karst sur l'arménien de Cilicie au moyen âge.

Le parler d'Akn offre des particularités curieuses. Il est remarquable par exemple d'y trouver dans le *y* de *bayh* «garde», *mayh* «mort» la trace de l'*r* qu'offrent souvent d'anciens manuscrits dans *parh*, *marh*, mais qui ne figure pas dans la graphie usuelle *pah*, *mah*, et dont la plupart des parlers n'ont aucun reste. M. Maxudianz n'a pas toujours assez insisté sur l'intérêt des faits qu'il apporte; ainsi il signale incidemment p. 27, un mot *ǰənǰoγ* «moineau» qui fournit le primitif **ččul*, jusqu'ici inconnu, du dérivé *ččluk* «moineau» de l'ancien arménien.

Quand M. Maxudianz dit, p. 36, que les anciennes sonores *b*, *d*, *g*, *j*, *ǰ* (c'est-à-dire en arménien բ, դ, գ, ձ, ջ) sont devenues des sonores aspirées *b'*, *d'*, *g'*, *j'*, *ǰ'*, à l'initiale des mots, il ne s'exprime peut-être pas d'une manière exacte; il est permis de se demander si à cet égard Akn n'a pas conservé l'usage ancien, comme un certain nombre d'autres parlers du centre de l'Arménie.

La remarque sur *i* + *w* de *jiwt'* qui donne *j'it'* «poix» à Akn, tandis que la diphtongue *iw* donne *u* dans *arun*, *harur*, *ǰun*, etc., p. 35, est curieuse; le *w* arménien (arménien ւ) notait tantôt une sonante, l'*u* consonne, et tantôt une spirante bilabiale, à en juger par ce traitement; et c'est *i* + *w* spirante bilabiale qui a donné *i*. Quant au traitement *üyü* de la diphtongue *iw* dans *b'üyür* représentant *biwr* «dix mille», il montre que *b'üyür* est à Akn un mot savant; car on n'a rencontré ce traitement par ailleurs que dans les noms de lettres de l'alphabet : *lüyün*, etc. Le traitement de *jiwt'* serait apparu plus clair et plus intéressant si le traitement de *ewthn* «sept» donnant *oxdə*, cité p. 13, en avait été rapproché. Le *o* + *w* spirant de *k'un* «sommeil», attesté pour une période préhistorique par le dérivé *k'unem* de l'ancien arménien, était sans doute confondu avec *u* (noté ու) dès l'époque historique de l'arménien classique.

L'auteur s'est efforcé d'expliquer les correspondances phonétiques irrégulières qui ne manquent pas dans son parler. Quelques-unes auraient pu être expliquées qu'il a laissées sans explication. Par exemple le passage de *a* à *ə* dans *apa* > *əba* et *asem* > *əsim* (p. 19) tient à ce qu'il s'agit de mots accessoires dans une partie au moins de leurs emplois : on conçoit qu'un mot comme *asem* qui signifie «dis-je» soit abrégé et

que l'*a* y soit traité comme l'est en arménien un *a* à l'intérieur du mot. Si *d'i* répond à *deh* de l'ancien arménien (p. 21), c'est sans doute que l'on a emprunté la prononciation persane *dih.* Le passage de *o* à *e* dont parle M. Maxudianz, p. 25 et suiv., serait mystérieux. La formule est autre : un groupe *wo* passe à *we* sous l'accent, ainsi qu'on le voit par *xalol* «raisin» qui subit une dissimilation en *xawol,* comme dans beaucoup de parlers arméniens, suivant l'indication de la page 43, et passe alors à *xavey* à Akn; de même *ov,* prononcé *wov,* passe à *vev* «qui?»; *hos, hon* sont devenus **hwos, *hwon,* d'où *fes, fen.* Les conditions du passage de *o* à *e* après *w* restent cependant à préciser dans le détail.

La flexion est exposée d'une manière très claire. Elle ne présente guère de traits particuliers à Akn; mais elle est très archaïque, et toutes les complications qu'on peut observer dans un parler arménien moderne s'y rencontrent; le nombre des flexions anomales, comme celles de *mar* «mère», gén. *mor; k'or* «sœur», gén. *k'ərö̌č,* nom plur. *k'urvədak'; or* «jour», gén. *orvan; mitg* «esprit», gén. *mədaç; ǰĕrk'* «main», *ǰĕrvi* «les deux mains», etc. est très grand. Il est singulier que *otg* «pied», gén. *odaç,* ait remplacé par *a* l'*i* de arm. class. *otiç,* évidemment sous l'influence de *jeṙaç,* tandis que *ašg* «œil» fait *ač̣iç̌* (avec une assimilation à noter), en regard du classique *ač̣aç,* sans qu'on voie pourquoi.

L'ouvrage de M. Maxudianz est plein de faits intéressants, bien classés et sobrement expliqués; il est à souhaiter que beaucoup de parlers arméniens soient étudiés avec cette rigueur et cette méthode.

A. Meillet.

Archag Tchobanian. I. Նաղաշ Յովնաթան աշուղը և Յովնաթան Յովնաթանեան նկարիչը (*Le trouvère Naghach Hovnathan et le peintre Hovnathan Hovnathanean*). — Paris, 1910; in-8°, 128 pages et figures. — II. Հայ էջեր (*Pages arméniennes*). — Paris, 1912; in-8°, 54-118 pages et figures.

Malgré une bibliographie déjà fort riche, le moment n'est pas encore venu de porter un jugement d'ensemble sur l'œuvre de M. Archag Tchobanian; bien que forcé, par raison de santé, de ralentir sa production littéraire, il se réserve de publier ses propres œuvres et de continuer l'édition de textes profanes épars dans les manuscrits arméniens, et qui ne constituent pas un des côtés les moins intéressants de la littérature arménienne. Mais l'on peut dès maintenant signaler le chemin parcouru et porter à la connaissance des lettrés et des orientalistes l'œuvre d'un des principaux écrivains de l'Arménie turque.

Bien avant de publier les deux volumes ici annoncés, M. Tchobanian a voulu connaître la poésie des aïeux, poésie ignorée, non seulement des étrangers, mais des Arméniens eux-mêmes. Comme ce sont des moines et des religieux qui ont édité les textes anciens, ils ont négligé ce qu'il y a de profane dans les pages littéraires de leurs ancêtres, et c'est pourquoi M. Tchobanian a, de tout temps, prétendu que le reproche fait à la littérature arménienne d'être trop monotone parce que trop religieuse n'était pas fondé : il devait y avoir une poésie arménienne profane, restée inconnue ou fort peu connue, qu'il s'agissait de découvrir et de faire connaître.

Toutefois, dès avant l'œuvre entreprise par M. Tchobanian, il faut mentionner *Haïerg*, d'Aristagés vardapet Devgants, où, à côté d'hymnes religieuses, sont publiées quelques pages de poésie profane. M. Kostaniants, ancien directeur du collège Kévorkian à Etchmiadzin, actuellement directeur de l'Institut Lazareff à Moscou, publia un nombre respectable de poésies profanes du moyen âge arménien. On en trouve, enfin, quelques-unes éparses dans les anciens numéros du *Bazmavep*, des Mékhitharistes de Saint-Lazare près Venise. Mais tout cela était sporadique et ne sortait guère du cercle restreint des philologues. Non seulement le grand public arménien ignorait ces poèmes, mais les écrivains et les poètes arméniens eux-mêmes ne connaissaient pas ces œuvres de leurs ancêtres; dans les manuels de littérature arménienne, c'est à peine si l'on accordait une toute petite place à cette branche de la littérature nationale.

Or M. Tchobanian, après s'être tracé un programme bien arrêté, eut le désir de faire connaître cette littérature nouvelle. Il chercha dans les manuscrits arméniens de Paris, de Vienne (Autriche), de Saint-Lazare (Venise), d'Etchmiadzin, et il constitua une riche collection de poésies profanes de toutes sortes, et même de poésies didactiques et religieuses, qui jusqu'à présent étaient restées inédites. Dès le premier numéro d'*Anahit*, il donnait un article où il exposait son projet et où il essayait d'attirer l'attention du public et des lettrés arméniens sur cette poésie ignorée, dont il donnait les premiers échantillons. Il continua à y faire paraître ces poèmes inédits, tant que vécut cette revue.

En 1902, il publiait, en un volume séparé, les œuvres d'amour et didactiques de Nahapet Qoutchak, jusqu'alors inconnues. Qoutchak est considéré aujourd'hui par les Arméniens comme un de leurs plus grands poètes, le plus exquis, le plus profond de leurs poètes d'amour. Ce volume contenait le texte avec les variantes, une étude critique et un glossaire. L'éditeur, voulant faire connaître au public européen quel-

ques-unes de ces poésies, en donna une traduction française dans ses *Trouvères arméniens* (Paris, 1906). Comme premier résultat de ces publications, il faut mentionner que le P. Bodourian, des Mékhitharistes de Venise, fit paraître les œuvres de Constantin d'Erznga.

M. Tchobanian sent qu'il lui faut élargir son programme : non seulement il continuera à révéler des pages inconnues de l'ancienne poésie arménienne, mais il mettra au jour des pages de l'art arménien ancien et s'efforcera d'attirer l'attention des spécialistes sur les recherches et les études qu'il y a à faire pour déterminer ce que le talent a produit en Arménie et hors d'Arménie dans le domaine de l'art. Et il se place, à cet effet, à ce double point de vue : 1° découvrir ce qu'il y a de vraiment arménien dans les œuvres des anciens et déterminer l'esthétique purement arménienne; 2° mettre au jour les productions arméniennes, soit qu'elles aient été exécutées à l'étranger, ou en Arménie sous des influences étrangères; car dans chaque œuvre persiste un élément ethnique, indépendamment de l'influence étrangère.

Jusqu'à présent, on s'était un peu occupé de l'architecture, notamment depuis les fouilles d'Ani et de Zwarthnots (MM. Marr et Toramanian), et un peu de miniatures (le P. Garegin). Mais de réels trésors artistiques restent enfouis dans les vieilles églises : peintures murales, étoffes, chapes, etc. Et personne ne s'était soucié de les faire connaître. Dans le volume de *Naghach Hovnathan*, M. Tchobanian publie d'abord les poésies d'un trouvère arménien qui vécut au Caucase (Tiflis et Érivan) au XVII^e-XVIII^e siècle et qui, en même temps, était peintre; puis il donne une série de reproductions photographiques représentant des peintures murales de la cathédrale d'Etchmiadzin, et des tableaux conservés soit dans l'église, soit au musée. On croyait, avant la publication de ce livre, que le peintre qui avait fait la décoration de l'église et l'auteur des poésies en question étaient le même personnage : Naghach Hovnathan. Dans un recueil consacré aux trouvères arméniens, M. Lévonian avait publié une seule poésie de Naghach Hovnathan, avec deux lignes sur l'auteur. Or, M. Tchobanian a établi que ce poète n'a pas fait la décoration dont il s'agit, parce que, dans une poésie où le fils de Naghach Hovnathan, Hagob, pleure la mort de son père, et publiée dans ledit volume, il déclare que son père est mort à l'âge de 60 ans, en 1722; tandis que la restauration et la décoration de la cathédrale d'Etchmiadzin a eu lieu du temps du catholicos Luc, «par la main du génial et savant peintre Hovnathan, en 1786», ceci d'après l'ouvrage en deux volumes de l'évêque Chakhatounian sur Etchmiadzin. D'autre part, d'après un document découvert et publié par le P. Garegin dans le numéro de mai-juin 1901

de la revue *Ararat*, relatif à cette restauration et à cette décoration, le peintre est nommé «Hovnathan Hovnathanian», le talentueux, le maître décorateur, originaire de Choroth. En rapprochant ces dates et ces données, M. Tchobanian conclut que le décorateur ne peut être que le petit-fils du poète Naghach Hovnathan.

Toute cette décoration d'Etchmiadzin, qu'il s'agisse de peintures murales ou de tableaux conservés au musée et à la bibliothèque, ne saurait être l'œuvre de Hovnathan et de ses disciples. Dans certains, on y relève une influence italienne très prononcée; dans d'autres, au contraire, l'exécution paraît surtout avoir été influencée par l'art persan. M. Tchobanian rend service en publiant des reproductions de ces œuvres d'art; il ne pousse pas très avant l'étude qui permettrait de faire le départ entre les influences subies et il se contente de supposer que l'art persan se fait sentir dans les œuvres de Naghach Hovnathan, tandis qu'il faudrait attribuer l'imitation, ou plutôt l'inspiration italienne à un peintre nommé Stéphannos Léhatsi (un Arménien originaire de Pologne).

Les *Pages arméniennes* sont un recueil de différentes poésies anciennes inédites, d'auteurs et d'époques divers. C'est ce qu'en arménien on nommerait un *talaran* : il y a là des poésies de toutes sortes, en *grapar* (langue classique) sur des sujets religieux, des cantiques, des méditations mystiques, des chants d'amour. Ce sont des productions littéraires, éditées, en grande partie, pour la première fois, et qui méritent d'être connues des lettrés. Il y a aussi et surtout des poèmes en vieil arménien vulgaire, didactiques, érotiques, descriptifs. Quelques-uns sont anonymes; d'autres portent des noms d'auteurs, tels sont : Hovhannès de Thoulgouran, Hovasaph de Sébaste, Frick, Grégoire de Narek, Baltasar dpir, poète arménien du XVIIIe siècle qui vivait à Constantinople [1]. Il y a surtout une série de *kafa*, choix de quatrains ou de sixains, qui commentent et accompagnent l'histoire d'Alexandre, par Khatchatour Ketcharetsi et Grégoire d'Aghthamar. Ces petits poèmes sont en dehors de la traduction, comme aussi dans la version arménienne du conte de la Ville d'airain, un des plus répandus dans les manuscrits arméniens. Jusqu'à présent, on avait publié la traduction arménienne de ces vieux poèmes, sans insérer ces *kafa*, qui sont de purs hors-d'œuvre ajoutés par le traducteur. Il était bon de les faire connaître.

Pour continuer l'œuvre d'illustration commencée dans le volume de

[1] On en trouvera des traductions françaises dans A. TCHOBANIAN, *Les trouvères arméniens* (Paris, 1906).

Naghach Hovnathan, M. Tchobanian donne dans ce présent volume la reproduction de 52 photographies représentant diverses œuvres d'art qui se trouvent à Etchmiadzin : objets en bois sculpté, ivoires, croix en argent, rideaux historiés, miniatures de manuscrits, etc. Ce sont autant de documents qui permettront de se faire une idée de l'art arménien et de rechercher quelles influences étrangères il a subies dans ses nombreuses évolutions.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'œuvre que s'est proposée M. Tchobanian, et qu'il a déjà réalisée en partie. Les poèmes sont édités avec beaucoup de soin, les variantes sont indiquées en bas de page d'une façon très méticuleuse, et il y a lieu de féliciter l'auteur d'avoir triomphé des difficultés de tout genre que présentait une pareille publication.

En ce qui concerne l'illustration documentaire du volume, je demanderai à M. Tchobanian, soit de lui faire quelques modestes remarques, soit, ce qui serait plus exact, de lui poser quelques questions.

On voudra bien noter que les 52 figures de ce volume n'ont aucun rapport avec le texte y publié; elles constituent un album, inséré dans un texte et sont brièvement expliquées par quelques notes, à partir de la page 103.

L'auteur donne fig. 39, entre les pages 78-79, une reproduction de frontispice (*խորանազարդ*), provenant du manuscrit 229 d'Etchmiadzin et il dit, p. 112, que «après l'Évangile de Moscou, c'est le plus ancien manuscrit arménien qui soit parvenu jusqu'à nous; il a été écrit en 989». Je regrette de ne pouvoir être de l'avis de M. Tchobanian et j'ai relevé, au cours de mes recherches paléographiques, quelques dates de manuscrits arméniens dont l'exécution ou la copie se place précisément entre le manuscrit de Moscou (887) et le 229 d'Etchmiadzin (989). Citons-en quelques-uns : an 903, copie de l'évangile de la reine Mlké (conservé à Venise chez les Mékhitharistes); — an 952, copie du commentaire du Cantique des cantiques, de Grégoire de Nysse; — an 965, copie des quatre Évangiles, formant le n° 1 de la bibliothèque du couvent de l'île de Sevan au Goktcha (Arménie russe); — an 966, copie du manuscrit dit des *Thargmanitchkh*, conservé à Ortakeuy (près Constantinople) chez les PP. Antoniens arméniens[1]; — 971-981, Djarendir ou recueil d'écrits théologiques, conservé à Etchmiadzin (n° 102); c'est le plus ancien manuscrit arménien sur papier actuellement connu;

[1] Sur les doutes relatifs à la date de ce manuscrit, voir mon *Rapport sur une mission scientifique*... (Paris, 1911), p. 117-120.

— 986, copie du tétra-Évangile conservé sous le n° 1 à la bibliothèque de l'Institut Sanassarian à Erzéroum.

L'auteur donne, fig. 28, entre les pages 56-57, une miniature représentant la naissance du Sauveur, avec, à la page 110, cette simple note : «28. Évangile des Thargmanitchkh [traducteurs]. Peinture qui représente la naissance du Sauveur.» — Y a-t-il, à Etchmiadzin comme à Ortakeuy, un manuscrit de l'Évangile qui s'appelle «des traducteurs» ? Si oui, il serait bon de le dire d'une façon explicite, de décrire le manuscrit, de lui donner une date, de commenter la figure représentée sous le n° 28, qui semble être un type excellent de l'art arménien oriental, qui se rapproche plutôt de l'art cappadocien que de l'art byzantin : en haut, deux anges, l'étoile et un ange, qui annoncent la bonne nouvelle aux bergers : au milieu, les rois mages, le bœuf et l'âne adorent l'enfant Jésus présenté par sa mère qui est mi-couchée, mi-assise devant la grotte; à sa droite, probablement un berger; en bas, Joseph est plongé dans une profonde méditation, la tête appuyée sur la main droite; à droite, le bain de l'enfant et les deux sages-femmes. Tous les personnages sont nimbés; c'est une vraie scène de la Nativité, où il y a l'adoration des mages, sans la cavalcade dans le lointain, comme c'est le cas dans plusieurs manuscrits à miniatures du même type. Il serait de la plus haute importance de nous dire à quelle époque remonte l'exécution de ce manuscrit, à moins qu'il ne s'agisse du manuscrit dont il est question § 26, p. 109-110, et qui date de l'an 1202. Voir Garegin vard. Hovsépian, dans *Anahit*, 1911, p. 97-115.

La figure 18 représente une «croix d'Ani», et la note explicative, p. 109, donne simplement cette indication : «Un objet d'art de grand prix, connu sous le nom de *Croix d'Ani;* fut apporté de Crimée du temps du catholicos Géorg.» Nous aimerions savoir ce que signifie cette expression : «Croix d'Ani». Est-ce une croix datant de l'époque bagratide, qui aurait été emportée en Crimée par des émigrés arméniens, après l'invasion d'Alp-Arslan, vers 1065 ? De quel catholicos Georges s'agit-il ? Je crois que le catholicos actuel, qui vient d'être intronisé, se nomme Georges V. Nous attachons beaucoup d'importance à tous ces objets d'art arméniens; l'intérêt que nous leur portons augmenterait bien davantage si nous possédions quelques éléments d'information nous permettant de les dater et de les reporter dans leurs milieux respectifs.

La figure 24 (entre p. 48 et 49) représente un magnifique rideau exécuté à Madras et apporté des Indes à Etchmiadzin par le nonce Yakobos, archevêque. La figure du milieu est constituée par un cavalier terrassant un dragon et portant sur sa cuisse gauche un enfant. A la note

explicative de la page 109, § 24, M. Tchobanian nous apprend que c'est saint Georges, terrassant un dragon. Je crois qu'il y a erreur et qu'il s'agit en réalité de saint Sargis (saint Serge). Dans toute l'iconographie arménienne, le cavalier qui terrasse un dragon et emporte avec lui un petit personnage est saint Sargis enlevant une jeune fille grecque ou emmenant son fils Martiros. C'est sans doute un *lapsus calami* qui a fait écrire à l'auteur saint Georges au lieu de saint Sargis, d'autant qu'il donne ailleurs, fig. 44, un vrai saint Georges, entouré d'autres cavaliers nommés saint Minas, saint Theodoros, etc.

La figure 9 (entre p. 8 et 9) est la photographie d'un rideau, dont l'explication est donnée, p. 107, en ces termes : «Petit rideau. L'image représente le baptême du Christ. Inscription : Souvenir d'Astwadzatour, fils de Sargis, et de ses parents, année 1789. *Ovdan* (?).» Pour expliquer ce mot *ovdan* et faire disparaître le point d'interrogation, il suffit de rapprocher cette figure 9 de la figure 12, qui est du même style, de la même année et d'un autre fils du même Sargis, Jacob. L'inscription de la figure 12 se termine par l'indication du mois : le 3 février. Il doit en être de même de la fin de l'inscription de la figure 9, et si le mot *ovdan* ne figure ni dans la liste des noms de mois de l'année vague arménienne : *navasard, hori,* etc., ni parmi les noms de mois actuellement en usage chez les Arméniens, ce mot *ovdan* désigne le 11^e^ mois dans la petite ère arménienne et le calendrier d'Azaria de Djoulfa, ère qui commence en 1616 de J.-C. Dans cette petite ère, l'année commence le 21 mars (vieux style) et a 12 mois de 30 jours et 5 ou 6 jours épagomènes, suivant que l'année est bissextile ou non. Le *3 ovdan* correspond au 17 janvier (vieux style) et au 30 janvier (style grégorien). Voir à ce sujet Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne*... (Paris, 1859), p. 115-117.

Ces quelques remarques, loin d'atténuer la valeur du volume, ne feront que mieux ressortir l'importance que nous lui reconnaissons. Par ses préfaces et ses introductions bien écrites et parfaitement documentées, par les textes soigneusement édités, M. Tchobanian élève un véritable monument aux lettres arméniennes. Il lui suffira de continuer à être égal à lui-même pour ériger un édifice beau et durable sur une base aussi solidement établie.

F. Macler.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

PÉRIODIQUES.

Epigraphia Indica, vol. XI, fasc. 2 :

4. D. R. Bhandarkar. The Chahamanas of Marwar. — 5. E. Hultzsch. Palitana Plates of Dharasena II. — 6. F. E. Pargiter. Jankhat Inscription of the time of Virasena. — 7. F. E. Pargiter. Two Records on the pillar at Kosam. — 8. B. C. Mazumdar. Three copper-plate records of Sonpur.

Imperial and Asiatic Quarterly Review, July 1912 :

E. H. Parker. The Chinese Revolution. — W. Durran. Some Defects in the legal System of England, India, and America. — Sir W. Ch. Plowden. Problems of Indian Administration. — E. Digby. The Future of India. — X... India and her present Needs. — L. A. Waddell. Tibetan Manuscripts and Books, etc., collected during the Younghusband Mission to Lhasa. — A. F. Steuart. Letters from the Nizam's Camp, 1791-1794, edited. — X... The Homs-Baghdad Revelations.

Indian Antiquary, June 1912 :

E. Senart. The Castes in India, translated by Rev. A. Hegglin. — Bhattanatha Swamin. Mayuraja. — K. V. Subrahmanya Aiyer. Karikala and his Times. — H. A. Rose. Contributions to Panjabi Lexicography, Series III (*suite*). — A. F. Rudolph Hoernle. Kalidasa and Kamandaki.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, July 1912 :

H. F. Amedroz. Notes on some Ṣūfi Lives. — Catalogue of the Stein Collection of Sanskrit MSS. from Kashmir, compiled by G. L. M. Clauson, with Introductory Note by Prof. A. A. Macdonell. — L. de La Vallée Poussin and R. Gauthiot. Fragment final de la Nīlakaṇṭhadhāraṇī en brāhmī et en transcription sogdienne. — R. G. Brown. The use of the

Roman Character for Oriental Languages. — J. KENNEDY. The Secret of Kanishka. — G. O. BLAGDEN. Some Talaing Inscriptions on glazed Tiles.

Miscellaneous Communications. J. F. FLEET. Seals from Harappa. — A. VENIS. Note on the Sārnāth Inscription of Aśvaghosha. — J. F. FLEET. Remarks on Professor Venis' Note; – Ancient Territorial Divisions of India. — F. E. PARGITER. A Copper-plate Grant from East Bengal alleged to be spurious; – Cūlikāpaiśācika Prakrit. — A. GOVINDACHARYA SVĀMIN. Teṅgalai and Vaḍagalai. — G. A. GRIERSON. Note on the above; – Kāśmīrī Almanacs. — A. B. KEITH. Notes on Vedic Syntax; – Age Criteria in the Rigveda; – The Suffix *sat*. — E. HULTZSCH. Supplementary Notes on the Mēghadūta. — A. F. Rudolph HOERNLE. The Buddhist Monastic terms *samatittika*, *sapadana*, and *uttari-bhanga*. — G. A. JACOB. Note on the Subhagabhikshukanyaya; – Another misunderstood Simile. — A. H. FRANCKE. Another Version of the Dalai Lama's Seal. — D. B. MACDONALD. Arabian Poetry. — C. J. LYALL. Sībawaihi or Sībūyaḥ. — J. KNOWLES. Romanic Letters for Indian Languages. — L. G. HOPKINS. The Bushell Bowl.

Le Monde oriental, vol. VI, fasc. 1 :

J. KOLMODIN. Über die 3. pers. masc. sing. perf. im Tigrē. — Tor ANDRÆ. Die legenden von der berufung Muḥammeds. — N. MOOSBERG. Om utvecklingen af samfinskt *s* i den rysk-karelska dialekten i Vuonninen [Sur le développement du *s* finnois dans le dialecte russo-karélien de Vuonninen]. — K. B. WIKLUND. En nyfunnen skildring af lapparnas björnfest [Une description nouvellement découverte de la fête de l'ours chez les Lapons]. — J. CHARPENTIER. Zur altindischen etymologie.

Le Muséon, vol. XIII, fasc. 1 :

Lawrence MILLS. Yasna XXIX in its Sanskrit equivalents. — A. ROUSSEL. Rāmāyaṇa, études philologiques (*fin*). — L. DE LA VALLÉE POUSSIN. Vasubandhu, Viṁśakakārikāprakaraṇa, Traité des vingt ślokas, avec le commentaire de l'auteur. — H. DE LE HAYE. Les légendes de saint Eustache et de saint Christophe. — L. SUALI. Publications de l'Asiatic Society of Bengal (*Bibliotheca Indica*).

Rivista degli Studi orientali, vol. IV, fasc. 3 :

G. LEVI DELLA VIDA. Gerardo Meloni. — G. MELONI. Testi assiri del British Museum. — C. CONTI ROSSINI. Studi su popolazioni dell' Etiopia

(*suite*). — H. Lammens. Ziād ibn Abīhi, vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Mo'āwia I (*suite et fin*). — O. Rescher. Arabische Handschriften des Top Kapu Seraj. — F. Belloni-Filippi. Di una redazione inedita del Commento Mallināthiano all' ottavo sarga del Kumārambhava. — *Bollettino bibliografico :* III. Asie Mineure, Élam, etc. Langue et littérature géorgienne. – IV. Langue et littérature arménienne. Langues et littératures indo-iraniennes.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXVI, fasc. 2 :

W. Baudissin. Tammūz bei den Ḥarrānern. — H. Spoer. Four Poems by Nimr ibn 'Adwān, as sung by 'Ōde Abu Slīmān. — R. O. Franke. Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen (*suite*). — Ed. König. Zur Verbalflexion im Semitischen. — H. Bauer. Noch einmal die semitischen Zahlwörter. — S. Krauss. Zu den ägyptischen Mastabagräbern. — J. Nobel. Zur Echtheitsfrage des Ṛtusaṃhāra; – Die Vyājastuti. — A. Fischer. Noch einmal Sure 2, 191.

Kleine Mitteilungen. A. B. Keith. The Goat and the Razor. — J. Barth. Zur Herkunft der Reflexivformen in Gemeinsemitischen. — H. Stumme. Für Freunde der Zigeunersprache ; – Kongress für Religionsgeschichte ; – Manchester Oriental Society.

Wissenschaftlicher Jahresbericht. H. Pick. Assyriologie 1909-1911. — F. Praetorius. Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische. — G. Roeder. Aegyptologie (1910-1911).

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE GÉNÉRALE DU 13 JUIN.

La séance est ouverte à 3 heures sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

M. Chavannes, *vice-président;* M^lle^ Menant, M^me^ Poirier, MM. Bacot, Barrigue de Fontainieu, Barth, Basmadjian, Baston, Bessières, Bloch, Bouvat, A.-M. Boyer, P. Boyer, Cabaton, Casanova, de Charencey, Chattopâdhyâya, Cohen, Delaporte, Deloustal, Deny, Durand, Fevret, Finot, Fossey, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, Guimet, Hackin, Halévy, Huart, Huber, René Jean, Khaïrallah, Labourt, Leroux, S. Lévi, I. Lévy, Macler, Madrolle, Mauss, Mazon, Meillet, Moret, Nau, d'Ollone, Pelliot, Périer, Reby, Roux, Schwab, Vissière, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance générale du 22 juin 1911 est lu et adopté.

En l'absence de M. Cordier, M. Finot lit le rapport de la Commission des Censeurs : des remerciements sont votés à la Commission des fonds.

Sont élus membres de la Société :

MM. G. Zaidan, présenté par MM. Huart et Bouvat;
Dessus-Lamare, présenté par MM. Périer et Barthélemy;
A. Julien, présenté par MM. P. Boyer et A. Cabaton;
Petrucci, présenté par MM. Chavannes et P. Boyer;
M. Daoud Bey Ammoun, présenté par MM. Khaïrallah et Bouvat.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société : par M. Nau, *La Didascalie des douze apôtres; Les Plérophories de Jean Rufus; La Didascalie de Jacob*; — par le commandant d'Ollone, *Langues des peuples non chinois de la Chine;* — par M. Guimet, le dernier fascicule de la *Revue de l'Histoire des Religions* (mars-avril 1912).

Une lettre de M. W. Douglas Hall annonce que la Société recevra régulièrement le journal *India*.

Sous le titre *Monophysites et Diphysites*, M. Nau résume les conflits théologiques et les compétitions qui constituent ce qu'on a appelé la *Tragédie de Nestorius*.

M. Cl. Huart entretient la Société d'un nouveau manuscrit du *Livre de la Création* dont l'existence lui a été signalée par Aḥmed Zéki-pacha (voir l'annexe au procès-verbal).

M. Meillet indique quels résultats ont eus pour la linguistique indo-européenne les trouvailles faites en Asie centrale. Une langue indo-européenne jusqu'ici inconnue, dite «tokharien», s'est révélée en deux dialectes distincts : cette langue apporte à la comparaison des langues indo-européennes des données capitales. Pour l'iranien, quatre dialectes distincts sont apparus, dont trois n'étaient encore connus par aucun texte : le pehlvi manichéen du Nord-Ouest, le sogdien et la langue encore mal classée qu'on peut appeler iranien oriental. On voit dès maintenant que la langue indo-européenne a eu en Asie une très grande force d'expansion durant les premiers siècles de notre ère.

Il est procédé au dépouillement des votes : tous les membres sortants sont réélus; M. Nau est en outre élu membre du Conseil (en remplacement de M. Ph. Berger décédé).

Voici les chiffres du scrutin :

Nombre des votants : 54; majorité absolue : 28.

	MM.
Président	Senart (51).
Vice-Présidents	Maspero (49). Chavannes (49).
Secrétaire	Thureau-Dangin (54).
Secrétaire adjoint	Halévy (53).
Trésorier	Marquis de Vogüé (52).
Rédacteur du Journal Asiatique	L. Finot (49).
Bibliothécaire	L. Bouvat (54).
Commission des fonds	Clermont-Ganneau (50). Huart (52). de Charencey (54).

	MM.
Membres du Conseil pour 1912-1915........	M. Bréal (51). Houdas (50). Cordier (46). Vissière (49). Revillout (46). Allotte de la Fuÿe (51). Scheil (53). Nau (53).
Censeurs....................................	Houdas (51). Cordier (48).
Commission de la Bibliothèque....	Cabaton (53). Finot (49). Macler (51). Schwab (52). Fevret (52).

La séance est levée à 5 heures et demie.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

UN NOUVEAU MANUSCRIT DU *LIVRE DE LA CRÉATION ET DE L'HISTOIRE*.

Aḥmed Zéki-pacha, secrétaire du Conseil des ministres en Égypte, avait appris, au cours d'un séjour qu'il a fait récemment à Constantinople, que la bibliothèque de Mihr-Sultane, à Scutari, sur la rive asiatique du Bosphore, possédait un exemplaire du tome III du *Livre de la Création* de Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî, attribué par suite d'une erreur fort ancienne à Abou-Zéïd el-Balkhî. Cette copie figure au catalogue imprimé sous le numéro 345, mais il faut lire 315. Au cours des démarches entreprises pour obtenir communication de ce manuscrit, le savant égyptien fut informé que, la mosquée de Mihr-Sultane étant en réparation, les collections de la bibliothèque avaient été soigneusement renfermées dans des caisses mises sous scellés, et qu'il était impossible d'en obtenir communication; plus tard, il apprit que cette bibliothèque avait été réunie à celle de Rustem-pacha, de son vivant époux de la princesse Mihr-Sultane, ce qui justifiait la réunion des deux fonds dans un même local.

Zéki-pacha a eu soin de collationner ce troisième volume avec la partie correspondante du manuscrit conservé dans la bibliothèque de

IMPRIMERIE NATIONALE.

Dâmâd Ibrahim-pacha, base de notre publication; les deux textes sont parfaitement identiques.

Nous profiterons de l'occasion qui nous est ainsi offerte par l'aimable communication d'Aḥmed Zéki-pacha pour attirer l'attention de la Société sur un passage curieux du début de ce troisième volume, encore inédit, mais dont la publication du texte et la traduction sont en préparation. Il s'agit de passages de la Bible cités dans le texte en hébreu, avec translitération en caractères arabes, d'abord isolés, puis réunis en mots et en phrases, et enfin accompagnés de leur traduction arabe. Ces passages sont *Gen.*, XVII, 20, et *Deut.*, XXXIII, 2, destinés à montrer que la mission de Mahomet est déjà annoncée dans l'Ancien Testament, comme l'affirme le Qorân (VII, 156). Nous donnons ici, à titre de spécimen, la première ligne de ces textes :

ולישמעאל שְׁמַעְתִּיךָ הנה בֵּרַכְתִּי אתו

ولىشمعل شمعتىخ هنه برختى اوثو

وليشموعيل شمعتيخو هنّه برختي اوثوا

يقول الله تعالى لابرهيم سمعتُ دُعاك فى اسماعيل هاه باركتُ إيّاه ;

«Dieu le Très-Haut dit à Abraham : «J'ai entendu ta prière au sujet «d'Ismaël; voici, je l'ai béni.»

On le voit, l'exemple offert par l'apologiste, s'il avait été suivi, aurait donné une tout autre tournure à la dialectique, car il aurait fourni à la discussion entre musulmans et non-musulmans une base critique qui lui a presque toujours fait défaut.

Cl. Huart.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'ANNÉE 1911.

Messieurs,

Les comptes qui vous sont présentés par votre Commission des fonds ont été dressés avec la plus rigoureuse exactitude et toutes les dépenses qui ont été faites sont amplement justifiées. Le rapport de la Commission ajoute tous les éclaircissements nécessaires sur le détail de ses opérations. L'augmentation des recettes provenant de la vente des publications de la Société met en relief la valeur de plus en plus grande de vos travaux. L'accroissement de vos ressources serait encore mieux assuré par une élévation du nombre des membres de votre Société, et peut-être y aurait-il lieu de rechercher par ce moyen un excédent de recettes qui permettrait au *Journal* de paraître plus fréquemment sans grever outre mesure les charges de votre budget ou en détruire l'équilibre.

En vous demandant d'approuver les comptes qui vous sont présentés nous vous prierons de vouloir bien voter des remerciements aux membres de votre Commission des fonds qui apportent tant de zèle à la gestion de vos intérêts financiers.

O. Houdas. Henri Cordier.

RAPPORT DE M. CL. HUART

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1911.

Messieurs,

Nous avons encore, cette fois, à vous signaler une augmentation sensible de la vente des publications de la Société, qui s'est élevée à 785 fr. 40, ainsi que du nombre des cotisations encaissées qui est monté à 164. Deux abonnements nouveaux sont venus s'ajouter à ceux sur lesquels nous pouvons compter. Déduction faite des frais d'impression pour les tirages à part, nous avons versé aux auteurs une somme de 1,105 fr. 20, représentant les honoraires qui leur sont attribués. La caisse de l'Imprimerie nationale a reçu de notre part le montant des frais d'impression du *Journal asiatique* pendant le cours de l'année 1910, soit 10,336 fr. 22, dont il faut défalquer le montant du crédit de 3,000 francs qui nous est alloué par cet établissement. La somme de 411 fr. 75 portée sous l'indication «réfection du catalogue» représente le montant payé à l'auxiliaire pour 549 heures de travail, à raison de 0 fr. 75 chacune. C'est qu'il y a eu à ranger nos collections sur les rayons de bibliothèque que nous avons fait installer dans les nouvelles salles, et dont la confection, en travaux de menuiserie, nous a coûté, en y comprenant l'achat de quelques chaises et certaines réparations, 670 fr. 50.

Les encouragements que nous réservons aux travaux d'érudition dus à l'activité scientifique de nos confrères, se sont montés à 4,200 francs, savoir : 2,400 francs pour les trois tomes des *Contes du Tripiṭaka* de M. Chavannes, 300 francs pour la *Chronique de la Mauritanie sénégalaise* de M. Ismaël Hamet, et 1,500 francs pour les trois nouveaux tomes des *Sources de l'histoire du Maroc* de M. le comte de Castries. La *Pali Text Society* nous a envoyé les publications qui nous manquaient; nous lui avons remboursé de ce chef 443 fr. 30 par un chèque sur Londres.

Deux obligations de la Compagnie des gaz et eaux de Tunis sont encore, cette année, sorties au tirage; elles nous ont été remboursées par 1,014 francs. Cette somme, jointe à la réserve statutaire (1,183 francs)

et au rachat des cotisations (100 fr.), a donné le chiffre de 2,297 francs qui est venu s'ajouter aux 6,009 fr. 90 de l'exercice 1910 pour former la presque totalité de l'achat de rente unifiée d'Égypte 4 o/o annoncé dans notre dernier rapport, et qui figure dans les présents comptes pour une somme de 9,824 fr. 90. La somme versée pour l'assurance contre l'incendie ne s'élève qu'à 13 fr. 50 parce que la Société a été admise à jouir des avantages faits par la compagnie *La Nationale* à l'occasion du renouvellement de la police.

Nos recettes, y compris le remboursement des obligations, s'élèvent à la somme de 27,369 fr. 44, et nos dépenses au chiffre de 23,684 fr. 46, non compris la somme destinée au remploi. L'encaisse, au 31 décembre 1911, était de 17,341 fr. 50.

COMPTES DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations......	577f 00	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*..........................	471 30	
Port de lettres et de paquets reçus...........................	26 30	1,226f 20
Frais de bureau du libraire...................................	57 50	
Envoi des lettres de convocation..............................	94 10	
Honoraires du bibliothécaire..................................	1,500 00	
Service et étrennes...	325 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau.........................	654 05	3,584 25
Honoraires des auteurs..	1,105 20	
Reliure et achat de livres nouveaux...........................	1,206 20	
Abonnement aux journaux et revues.............................	75 05	
Souscription aux *Contes du Tripiṭaka* de M. Chavannes (t. I, II et III).	2,400 00	
Souscription à la *Chronique de la Mauritanie sénégalaise* de M. Ismaël Hamet..........................	300 00	
Souscription aux *Sources de l'histoire du Maroc* de M. le comte de Castries (t. III, IV et V)..............	1,500 00	
Chèque sur Londres pour le payement de l'envoi de la *Pali Text Society*....................................	443 30	7,805 29
Impression de planches (Berthaud, Demoulin, Reymond)........	502 35	
Réfection du catalogue..	411 75	
Contribution mobilière et taxes municipales..................	247 12	
Contribution des portes et fenêtres...........................	35 52	
Assurance contre l'incendie...................................	13 50	
Entretien du mobilier, pose de rayons de bibliothèque........	670 50	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1910....................		10,336 22
Indemnité au rédacteur..		600 00
Société générale. Droits de garde, timbres, etc................		132 50
TOTAL des dépenses de 1911..		23,684 46
Achat de 380 francs de rente Dette unifiée d'Égypte 4 o/o........		9,824 90
Espèces en compte-courant à la *Société générale* au 31 décembre 1911..........		17,341 50
ENSEMBLE..		50,850 86

L'ANNÉE 1911.

RECETTES.

164 cotisations de 1911	4,920f 00	
25 cotisations arriérées	750 00	
1 cotisation à vie (1er acompte)	100 00	9,495f 40
147 abonnements au *Journal asiatique*	2,940 00	
Vente des publications de la Société	785 40	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	
Legs Sanguinetti (en rente 3 p. o/o)	300 00	
2° 20 obligations de l'Est (3 p. o/o)	288 00	
20 obligations de l'Est nouveau (3 p. o/o)	266 03	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	864 00	
4° 52 obligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien	691 91	
59 obligations — — nouveau	785 28	
5° 60 obligations de l'Ouest	864 00	
6° 55 obligations du Nord	731 16	
7° 80 obligations Crédit foncier 1883	1,097 85	
8° 19 obligations communales 1906	262 26	
20 obligations communales 1891	210 32	11,832 99
9° 30 obligations Est-Algérien (3 p. o/o) [nominales]	432 00	
8 obligations — — [au porteur]	106 64	
10° 44 obligations Méchéria	660 00	
11° 1 obligation des Messageries maritimes	15 70	
12° 2 obligations Omnium russe (4 p. o/o)	40 00	
13° 77 obligations du Crédit foncier égyptien (3 1/2 p. o/o)	1,347 50	
14° 2 actions du Crédit foncier hongrois	50 00	
15° 12 obligations Gaz et Eaux de Tunis (1er semestre)	111 00	
11 obligations — (2e semestre)	101 75	
16° 20 obligations de la Dette privilégiée égyptienne (3 1/2 p. o/o)	352 84	
17° 19 obligations de la Dette unifiée d'Égypte	380 95	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	73 80	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	5,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1910) en dégrèvement des frais d'impression du *Journal asiatique*	3,000 00	
Remboursement de 2 obligations Gaz et Eaux de Tunis		1,014 00
Reversé par M. Foucher		27 05
TOTAL des recettes de 1911		27,369 44
Espèces en compte-courant à la Société générale au 31 décembre de l'année précédente (1910)		23,481 42
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1910		50,850 86

BUDGET DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations.....	570f 00	1,285f 00
Frais d'envoi du *Journal asiatique*..........	500 00	
Port de lettres et de paquets reçus..........	30 00	
Frais de bureau du libraire..........	60 00	
Impression de lettres de réclamation, bandes, enveloppes.......	25 00	
Envoi des lettres de convocation..........	100 00	
Honoraires du bibliothécaire..........	1,800 00	9,755 00
Service et étrennes..........	500 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau..........	1,000 00	
Entretien du mobilier..........	1,500 00	
Reliure et achat de livres nouveaux..........	1,997 00	
Abonnement aux journaux et revues..........	100 00	
Souscriptions et subventions..........	2,500 00	
Contribution mobilière et taxes municipales..........	249 60	
Contribution des portes et fenêtres..........	29 00	
Assurance contre l'incendie..........	79 40	
Réserve statutaire..........	1,180 00	14,930 00
Frais d'impression du *Journal asiatique*..........	11,000 00	
Indemnité au rédacteur..........	600 00	
Honoraires des auteurs..........	2,000 00	
Société générale, droits de garde, timbres, etc..........	150 00	
Total des dépenses..........		25,970 00

L'ANNÉE 1913.

RECETTES.

190 cotisations à 30 francs	5,700f 00	9,100 00
145 abonnements à 20 francs	2,900 00	
Vente des publications de la Société	500 00	
Intérêts des fonds placés	11,800 00	11,870 00
Intérêts des fonds disponibles en compte-courant	70 00	
Souscription du Ministère de l'instruction publique		2,000 00
Crédit de l'Imprimerie nationale		3,000 00
Total des recettes		25,970 00

Le gérant :

L. Finot

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1912.

DOCUMENTS DE L'ASIE CENTRALE.

(MISSION PELLIOT.)

L'APRAMĀDA-VARGA.

ÉTUDE
SUR LES RECENSIONS DES DHARMAPADAS,

PAR

M. SYLVAIN LÉVI.

Les trouvailles de l'Asie centrale inaugurent une période nouvelle dans l'étude du canon bouddhique. Le canon sanscrit, représenté jusqu'ici presque exclusivement par les textes du Népal, s'enrichit de matériaux inespérés que les indianistes élaborent patiemment. Les fragments des Dharmapadas sont de beaucoup les plus nombreux; on en a ramassé partout. Les collections de Berlin, de Londres, de Paris permettront sans nul doute d'en donner un texte intégral, et même une édition critique. Avant de partir pour l'Inde, où il devait mourir si tristement au port, Pischel avait publié, avec sa maîtrise ordinaire, le premier spécimen du recueil sanscrit : *Die Turfan Recensionen des Dhammapada* (*Sitzb. d. K. Pr. Ak. d. Wiss.*, Berlin, juillet 1908, p. 968-985). Il avait choisi la section XXIX,

Yugavarga, dont les manuscrits de Berlin offraient une triple recension. Depuis, j'ai publié trois feuillets de la collection Pelliot (*J. as.*, nov.-déc. 1910, 444-450); M. de Lavallée Poussin a publié les feuillets de la collection Stein (*J. Roy. As. Soc.*, 1912, 356-377). M. Lüders, le successeur de Pischel à l'Université de Berlin, prépare une édition complète des fragments berlinois. Je ne prétends pas devancer à tout prix mon savant confrère; je souhaite qu'il puisse préparer son travail sans préoccupation et sans fièvre, pour en faire un digne pendant à son admirable étude du Sāriputra-prakaraṇa. En publiant l'Apramāda-varga, je me propose un objet tout différent du sien. Je voudrais étudier, sur un chapitre particulier, la tradition d'un texte éminemment sacré, que nous pouvons saisir sous tant de formes diverses. Pour exposer la question dans toute sa netteté, je serai obligé de reprendre ici des indications que j'ai déjà données antérieurement dans ce *Journal* (nov.-déc. 1910). On voudra bien me le pardonner.

Le canon pali possède, dans la section des «Petits Textes» (Khuddaka-nikāya) un recueil de sentences versifiées, attribuées au Bouddha lui-même, et qui est une des perles de la collection. C'est le Dhammapada. Fausböll en a, dès 1855, donné une édition excellente, accompagnée d'une version latine. Depuis, l'ouvrage a été traduit dans toutes les langues de l'Occident; il est entré dans la littérature de l'humanité. Il méritait cet honneur, par la noblesse de sa morale et par la beauté saisissante des images, qui contraste avec l'allure souvent traînante du style. L'Inde, qui compte tant de chefs-d'œuvre dans la poésie gnomique, n'a rien qui dépasse le Dhammapada, ou même qui l'égale. Le Dhammapada est divisé en 26 chapitres, avec un total de 423 vers. Un auteur de date incertaine a composé sur ce petit recueil, un commentaire colossal, la Dhammapadatthakathā, en cours de publication dans la série de la Pali Text Society. Fausböll en a

donné des extraits considérables à la suite de son édition. Le commentateur ne se borne pas à expliquer les mots un à un; il rapporte à propos de chaque vers les circonstances qui ont amené le Bouddha à le prononcer, et son récit atteint parfois les dimensions d'une nouvelle. L'étude des sources de l'Atthakathā reste encore à entreprendre; les sondages que j'y ai tentés me portent à croire que le rédacteur a utilisé des matériaux étrangers à la tradition palie et conservés dans les Vinayas des écoles septentrionales.

Le Dhammapada est représenté dans la collection chinoise par quatre ouvrages : le *Fa-kiu king*, le *Fa-kiu p'i-yu king* le *Tch'ou-yao king*, le *Fa-tsi-yao-song king*. Le *Fa-kiu king* (Nj., 1365, Tōk., XXIV, 6) a été traduit en 224 par Wei-k'i-nan 維祇難 (dont le nom est rendu en chinois par 障礙 *tchang-ngai* « obstacle » = sanscrit Vighna). « Wei-k'i-nan (Nj., App. II, 19) était un ancien adorateur du feu, converti au bouddhisme. En compagnie de Tchou Liu-yen 竺律炎 (*ibid.*, 20), il vint en 224 apporter en Chine un texte indien du T'an-po-king 曇鉢經 (Dharma-pada-sūtra). On leur demanda de le traduire, mais à cette époque ni Wei-k'i-nan ni Liu-yen n'étaient familiers avec la langue chinoise; néanmoins, ils traduisirent le texte en deux sections. Leur traduction est, pour cette raison, assez difficile dans sa forme, à cause de la simplicité des mots, quoiqu'ils aient eu l'intention de présenter le sens du texte. » (*Kao-seng-tch'oan*, chap. I, cité par Nanjio, s. n. 1365.) Une préface, contemporaine de l'œuvre (et que l'exemplaire coréen intercale assez bizarrement entre les deux fascicules de la traduction à la suite de la section XXI [Loka] et devant la section XXII [Buddha]) confirme ces informations et les complète par des détails curieux. Beal l'a traduite, en partie du moins, mais sans assez de précision, dans son *Dhammapada*, p. 29-30. J'aurai à l'utiliser plus tard, en traitant du titre de l'original et des recensions (*infra* p. 218). Il ne sera pas inutile

de donner ici tout le passage (écourté et tronqué par Beal) où le préfacier anonyme retrace l'historique de la version chinoise. «Il n'y a pas bien longtemps, M. Ko 葛氏 a transmis 700 gāthās (des Dharmapadas). Le sens des gāthās est très profond, et le traducteur en le dégageant l'a rendu trouble. Sans doute, il est difficile de rencontrer un Bouddha, difficile d'entendre sa loi; de plus, les Bouddhas paraissent tous dans l'Inde; la langue de l'Inde diffère de la chinoise; son écriture est l'écriture des dieux, son langage est le langage des dieux; les noms qu'on donne aux choses ne sont pas identiques; ainsi, pour transmettre le réel, ce n'est pas facile. Jadis Lan-t'iao 藍調, le marquis An 安侯 (Nj., App. II, 6), Che-kao (*ibid.*, 4), Yen Fo-t'iao (*ibid.*, 9), en traduisant de la langue Fan 梵 en chinois, ont atteint la substance même; mais il est difficile de les continuer. Après eux, ceux qui ont transmis étaient incapables d'approfondir; mais il faut reconnaître qu'ils rendaient en gros l'essentiel. Par sa naissance, Wei-k'i-nan était de l'Inde. La 3e année Hoang-wou (224) il arriva à Wou-tch'ang. J'ai reçu de lui l'original de ces 500 gāthās. Je demandai à son compagnon de route Tsiang-yen 將焰 (éd. Corée; les autres ont 炎) d'en faire la traduction. Il connaissait bien la langue de l'Inde, mais il ne possédait pas encore à fond la langue chinoise. Ce qu'il transmettait verbalement tantôt suivait les mots Fan, tantôt ne rendait que le sens même; l'expression était sincère, mais d'une exactitude un peu rude. D'abord je me sentis choqué de ce que son style manquait d'élégance. Wei-k'i-nan dit : «Le Bouddha a déclaré «que si on s'appuie sur le sens, il n'est pas besoin d'ornements; «si on prend sa loi, ce n'est pas pour la parure. Ceux qui trans-«mettent les textes canoniques doivent les rendre faciles à saisir, «pour qu'on ne perde rien du sens; et alors c'est bien.» Ceux qui siégeaient là dirent tous : «Lao-tze a dit : «Parole d'élé-«gance, point de créance; parole de foi n'a pas soin de soi.»

Et Confucius a dit : « L'écriture n'épuise pas la parole; la parole n'épuise pas la pensée. » Il est clair que la pensée du Saint est profonde et mystérieuse au plus haut point. Maintenant qu'on transmet le sens de (la langue) Fan, il faut pénétrer tout droit à la réalité; c'est-à-dire qu'en recevant les gāthās de la bouche du traducteur, on se conforme alors à l'original et on n'y ajoute pas de fioritures. Ce que la traduction n'explique pas, on le laisse de côté sans le transmettre. C'est pourquoi il y a des omissions, beaucoup de choses qui ne sont pas rendues. Pourtant, si le style est simple, l'idée est profonde; la forme est brève, le sens est vaste. Par un juste équilibre, dans les textes canoniques, les chapitres donnent l'origine, les vers donnent le sens. Il est dit : « Ceux qui dans l'Inde commencent à étudier, s'ils n'étudient pas le Fa-kiu (Dharma-pada), ils faussent l'ordre régulier. Si on l'étudie d'abord, il va s'élargissant toujours; si on l'approfondit, c'est un trésor abscons. Il peut dissiper l'obscurité, éclaircir les doutes, amener les hommes à se redresser. A l'étudier, si le mérite est mince, ce qu'on embrasse est immense. A coup sûr, on peut dire que c'est un beau résumé, vraiment ! »

« Jadis, quand on l'avait transmis, il y avait des choses qui n'avaient pas été rendues. Quand Tsiang-yen est arrivé, je me suis enquis à mon tour auprès de lui et j'ai reçu ces gāthās. J'ai obtenu encore 13 sections; je les ai collationnées avec les anciennes. Ici et là, j'ai ajouté; j'ai fixé l'ordre des sections et j'en ai fait un seul livre en 39 parties. Il y a en gros 752 stances (et 14,580 caractères; *manque à l'édition de Corée*). S'il y a encore à ajouter, nous attendrons de nouvelles informations. »

Ainsi la traduction de Wei-k'i-nan n'était pas la première en date. Dès le début du IIIe siècle, le recueil des Dharmapadas se lisait en Chine; il en circulait des rédactions variées, et les fidèles attendaient avec une pieuse impatience l'arrivée de

nouveaux interprètes et de nouveaux manuscrits. Nous ignorons encore quel est ce Ko qui avait mis en circulation une recension en 700 stances, comme nous ignorons quel est ce Lan-t'iao (Rāmadeva ?) mentionné ici en tête des grands traducteurs de la première période. Au temps même où Wei-k'i-nan et Tsiang-yen (ou Liu-yen) achevaient leur version des Dharmapadas, un autre interprète venu du pays des Yue-tchi, Tche K'ien (Nj., App. II, 18), travaillait à une traduction du même texte. La biographie de Seng-hoei (Nj., App. II, 21) traduite du Kao-seng-tchoan par M. Chavannes (*T'oung-Pao*, 1909, p. 202) nous apprend que «depuis la première année Hoang-wou (222) jusqu'au milieu de la période Kien-hing (252-253) Tche K'ien publia en tout 49 livres saints», et entre autres «le Fa-kiu king».

En somme, au témoignage formel de la préface, le Fa-kiu king avec ses 39 sections représente le travail original de Wei-k'i-nan grossi de 13 sections. Les Dharmapadas apportés de l'Inde par Wei-k'i-nan étaient donc divisés en 26 sections. C'est exactement le chiffre des divisions du Dhammapada pali. Si on jette les yeux sur la table des chapitres (cf. dans la traduction de Beal la table du Fa-kiu p'i-yu king, qui a les mêmes divisions), on constate que les sections 9-32 + 34-35 sont exactement parallèles aux 26 sections du pali. Le choix des vers est tout différent, comme l'étude de l'Apramāda-varga suffira à l'établir; mais les rubriques sont disposées dans le même ordre. C'est donc là le noyau central. Les 13 sections ajoutées après coup (1-8, 33, 36-39) répondent presque toutes à des chapitres de la rédaction sanscrite[1] (Anitya etc. d'une part, et Nirvāṇa etc. d'autre part). On est surpris de

[1] Le 33, 利養 «le service avantageux = satkāra°», correspond au XIII de la rédaction sanscrite, où il est placé près du śramaṇavarga, le XI°. Le bhikṣu° et le śramaṇa° sont ici fondus sous la rubrique 沙門 «le śramaṇa», et le satkāra, en raison de la nature des stances, a été placé en tête de ce groupe.

voir avec quelle persistance l'esprit hindou reste fidèle à ses procédés traditionnels; les compilateurs du nouveau Dharmapada copient, sans le savoir, les compilateurs du Ṛg-Veda; ils maintiennent le premier bloc tel qu'il leur est parvenu, et disposent les éléments nouveaux partie en tête, partie en queue de la collection. Dans chacun des deux groupes, ils suivent autant que possible l'ordre numérique : l'Anitya-varga reste le premier avec ses 21 vers, parce que la tradition lui assigne formellement sa place; mais le varga II a 29 vers; le III, 19; le IV, 18; le V, 16; le VI, 12; le VIII, 12. Le VII rompt seul la série avec ses 19 vers, que l'éditeur coréen réduit encore à 18. A l'autre extrémité, le XXXVI (Nirvāṇa) a 36 vers; le XXXVII, 18; le XXXVIII, 19, et le XXXIX, 19. Le système est manifeste.

Le Fa-kiu-p'i-yu king [≐ Dharma-pada-avadāna-sūtra] (Nj., 1353; Tōk., XXIV, 6), traduit entre 290 et 306 par deux śramaṇas d'origine inconnue, Fa-kiu et Fa-li (Nj., App. II, 30 et 29), a pour base la traduction du Fa-kiu king par Wei-k'i-nan avec ses additions. Les 39 sections y sont réparties en quatre fascicules : I-XII, XIII-XVIII, XIX-XXXII[a], XXXII[b]-XXXIX; elles se succèdent dans le même ordre que chez Wei-k'i-nan. L'ouvrage consiste exclusivement en une collection de récits qui expliquent l'origine de certains vers, ces récits sont très inégaux d'étendue; les uns largement développés, les autres résumés assez sèchement. C'est le texte que Beal a en partie traduit, en partie analysé : *Texts from the Buddhist Canon commonly known as Dhammapada*, Londres, 1878. Fa-kiu et Fa-li n'ont pas essayé de donner une traduction originale des vers; ils se sont contentés d'emprunter à leur devancier la traduction des vers qui servent de thèmes aux récits.

Le Tch'ou-yao king (Nj., 1321; Tok., XXIV, 5-6), traduit en 398-399 par le śramaṇa chinois Tchou Fo-nien (Nj., App. II, 58), avec le concours d'un moine du Ki-pin, Saṅgha-

bhūti, est un ouvrage considérable, divisé tantôt en 20 chapitres (éd. chinoise), tantôt en 30 (éd. coréenne). C'est une véritable atthakathā à la manière du pali; la narration, le commentaire et l'exégèse s'y mêlent constamment. Les vers y sont répartis sous 33 rubriques (l'édition de Corée en compte 34 : elle coupe l'apramāda-varga en deux sections numérotées IV et V; IV = vers 1-14, apramāda-varga; V = vers 15-38, pramāda-varga). L'ordre de ces 33 rubriques est exactement le même que dans l'Udānavarga tibétain et le sanscrit. Le nombre des vers sous chaque rubrique y est aussi à peu près le même. L'ouvrage est d'une importance capitale pour l'histoire du dogme autant que pour l'histoire du canon.

Le Fa-tsi-yao song king (Nj., 1439; Tok., XXIV, 6), qui date de la fin du x^e^ siècle, est une revision des vers du Tch'ou-yao king, due à un moine indien, T'ien-si-tsai (Nj., App. II, 160), venu du couvent du Bois mystérieux 密林 du pays de Jālandhara, et qui traduisit plusieurs textes sanscrits entre 980 et 1000. T'ien-si-tsai s'est tenu toujours le plus près possible de Tchou Fo-nien; mais il a ramené tous les pādas à la mesure uniforme de 5 syllabes, tandis que Tchou Fo-nien employait assez fréquemment les pādas de 4 syllabes, que Wei-k'i-nan avait employés avec une prédilection marquée. Les 33 rubriques, identiques à celles du Tch'ou-yao et disposées dans le même ordre, sont réparties en quatre sections : I = 1-11; II = 12-23; III = 24-29; IV = 30-33. La première section comprend 253 vers; la seconde, 251 vers; la troisième, 211 vers; la quatrième, 234 vers. Les trois premières sont donc disposées en ordre décroissant. On retrouve une disposition analogue, et presque identique, dans l'Udānavarga tibétain. Une autre division, concurrente avec celle-ci, et qui reparaît dans le tibétain et dans le sanscrit, groupe les vargas par dizaines : I-X; XI-XX; XXI-XXX; XXXI-XXXIV. Une table des matières (uddāna) en vers termine chaque groupe. Le

total des vers est, avec les 4 vers d'uddāna, de 949. La répartition des vers sous chaque rubrique montre la parenté du texte avec l'original de la version tibétaine (T); je compte pour un vers chaque groupe de 4 × 5 caractères; les variations du total dans le tibétain tiennent à des manières différentes de grouper les pādas [1]:

I, 40 (T. 41). — II, 21 (T. 20). — III, 21 (T. 20). — IV, 39 (T. 36 [ou 35]). — V, 25 (T. 26 [ou 28]). — VI, 21 (T. 18 [ou 20]). — VII, 15 (T. 12). — VIII, 17 (T. 15). — IX, 20 (T. 19). — X, 17 (T. 16). — XI, 17 (T. 16). — XII, 22 (T. 20). — XIII, 19 (T. 17). — XIV, 14 (T. 16). — XV, 29 (T. 28). — XVI, 22 (T. 23). — XVII, 14 (T. 12). — XVIII, 29 (T. 26 [ou 27]). — XIX, 17 (T. 16). — XX, 20 (T. 22 [ou 21]). — XXI, 25 (T. 17 [ou 15]). — XXII, 21 (T. 18 [ou 19]). — XXIII, 22 (T. 22 [ou 21]). — XXIV, 34 (T. 34). — XXV, 22 (T. 25). — XXVI, 36 (T. 29 [ou 33]). — XXVII, 35 (T. 35 [ou 37]). — XXVIII, 34 (T. 38 [ou 41]). — XXIX, 50 (T. 60 [ou 59]). — XXX, 49 (T. 53). — XXXI, 48 (T. 64). — XXXII, 64 (T. 79 [ou 77]). — XXXIII, 73 (T. 94 [ou 91]).

La traduction tibétaine porte le titre de *Ched-du brjod-pa'i choms*. Elle est insérée et dans le Kandjour (Mdo, 28) et dans le Tandjour (Mdo, 71). Le texte en a été publié par M. Hermann Beckh : *Udānavarga, Eine Sammlung Buddhisticher Sprüche in Tibetischer Sprache*, Berlin, 1911. Dès 1892, M. W. Woodville Rockhill en avait donné une traduction anglaise : *Udānavarga. A Collection of Verses from the Buddhist Canon. Compiled by Dharmatrāta. Being the Northern Buddhist Version of Dhammapada.* Londres (*Trübner's Oriental Series*). M. Rockhill a utilisé le commentaire de Prajñāvarman, Udānavarga-vivaraṇa, conservé en version tibétaine dans le Tandjour. Il a pu produire ainsi une œuvre vraiment admirable. Il est facile aujourd'hui,

[1] Les chiffres entre parenthèses sont ceux de l'édition Beckh; entre crochets, ceux de la traduction Rockhill.

avec les nouveaux matériaux dont nous disposons, d'y relever des erreurs; mais, si on mesure la difficulté de la tâche à l'époque où M. Rockhill l'a entreprise, on est surpris de son courage, et aussi des résultats qu'il a su obtenir. La traduction tibétaine est due à un savant indien nommé Vidyāprabhākara dans le Kandjour et Vidyākaraprabha dans le Tandjour, assisté du Lotsava Rin-čhen-mčhog. L'ouvrage est, comme je viens de l'indiquer, étroitement apparenté avec la recension traduite en chinois sous le titre de Fa-tsi-yao-song king. Déduction faite des stances qui donnent la table des matières des trois dizaines de vargas (I-X; XI-XX; XXI-XXXIII), le total des vers s'élève dans l'édition de Beckh à 985; mais le groupement des lignes métriques en systèmes de 4, 6 ou 8 pādas est assez souvent arbitraire; Rockhill compte au total 989 vers. Les 33 vargas sont distribués en 4 livres (bam-po) : I = 1-12; total, 257 vers (Beckh) ou 260 (Rockhill); II = 13-24; total, 251 vers (B.) ou 249 (R); III = 25-30; total, 240 vers (B.) ou 248 (R.); IV = 31-33; total, 237 vers (B.) ou 232 (R.). Quelle que soit la division qu'on adopte, le principe de classement que le chinois laissait entrevoir apparaît ici avec évidence : on a constitué quatre ensembles numériques de valeur presque égale, mais répartis dans un ordre rigoureusement décroissant. L'ordre numérique n'est pas étranger non plus au système de classement des vargas. Les cinq derniers (XXIX-XXXIII) comptent le nombre de vers le plus élevé, de 60 à 94, et les quatre derniers se suivent dans un ordre régulièrement croissant de vers : 53; 64; 79 [77]; 94 [91]. D'autre part on a en tête du recueil une première collection de 41 vers; le IV[e] varga a 36 [35] vers. Le II[e] et le III[e] varga, qui comptent chacun 20 vers, doivent en réalité former une collection unique; l'amour (*kāma*) et la concupiscence (*tṛṣṇā*) sont des sujets très voisins, et qui peuvent aisément se confondre. En réunissant ces deux chapitres, on a une série régulièrement décroissante du varga I

au varga VII : 41; 40 (20 + 20); 36 [35]; 26 [28]; 18 [20]; 12. Entre les deux groupes du commencement et de la fin viennent se placer les vingt et un autres vargas; l'ordre en est trouble; on y voit pourtant un groupe de petites collections en tête : 15; 19; 16; 16; 20; 17; 16. A partir du varga XV, on a de petites séries décroissantes : 29; 22; 12; — puis 26 [27], 16; — 22 [21]; 17 [15]. Après le varga XXI la série va dans le sens contraire, en croissant : 18 [19]; 22 [21]; 34; — puis 25; 29 [33]; 35 [37]; 38 [41]; 60 [59]. La comparaison de toutes les recensions permettra de reconnaître un jour si ces apparences de dislocation n'ont pas pour origine des interpolations, toujours faciles dans une anthologie, et qui, en altérant les chiffres primitifs, auront aussi troublé les rapports numériques.

Pendant son séjour à Khotan (1891-1892), la mission Dutreuil de Rhins put se procurer les fragments d'un manuscrit ancien, sur écorce de bouleau, en trois cahiers. M. Senart, au premier examen, y reconnut une rédaction originale du Dhammapada; il en publia le texte intégral dans le *Journal asiatique : Le manuscrit kharoṣṭhī du Dhammapada. Les Fragments Dutreuil de Rhins*, 1898, II, 193-308. Une autre partie du même manuscrit, acquise par M. Petrovski, a passé à Saint-Pétersbourg; M. d'Oldenbourg, qui doit en donner une édition complète, n'en a publié jusqu'ici qu'un spécimen : *Предварительная замѣтка о буддійской рукописи надписанной письменами* KHAROṢṬHĪ, Saint-Pétersbourg, 1897 (*Publications de la Faculté des Lettres orientales en l'honneur du XI^e Congrès des Orientalistes à Paris*). M. Lüders (*Bemerkungen zu dem Kharoṣṭhī Manuscript des Dhammapada, Ms. Dutreuil de Rhins*; dans les *Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, 1899, 4, 474-494) et M. R. Otto Franke (*Zum Manuskript Dutreuil de Rhins*, dans *Z.D.M.G.*, LX, 1906, 477-511) ont publié d'utiles observations sur la belle

édition de M. Senart. M. Jules Bloch (*Le Dialecte des Fragments Dutreuil de Rhins,* dans *J. as.,* 1912, I, 331-337) a établi que la rédaction en écriture kharoṣṭrī représente un parler du Nord-Ouest de l'Inde apparenté au penjabi occidental et aux parlers montagnards du Nord-Ouest. Le manuscrit Dutreuil de Rhins est un véritable Dhammapada, mais d'un type original, indépendant de la recension sanscrite autant que de la rédaction palie. Il possède l'anityavarga (C v°), qui manque au pali, et que le sanscrit met en tête de la collection. L'anitya° y est suivi du sukha-varga, qui est le xv en pali, et le xxx en sanscrit. Le puṣpa° (C r°), qui est le iv du pali, le xviii du sanscrit, y est suivi du sahasra° qui est le viii du pali et le xxiv du sanscrit; puis vient le śīla°, qui est le vi du sanscrit et qui manque au pali; puis le karma°, le ix du sanscrit et qui manque au pali. Le mārga° (A[1]), qui est le xii du sanscrit et le xx du pali, est suivi de l'apramāda°, qui est le iv du sanscrit et le ii du pali. Enfin le brāhmaṇa° y est suivi du bhikṣu°, alors que l'ordre est inverse dans toutes les autres recensions. L'étendue des vargas y diffère également du pali et du sanscrit. Le brāhmaṇa° y compte 50 vers; il en a 40 en pali, 94 ou 91 en sanscrit. L'anitya° y a 25 vers, et 41 dans le sanscrit. Le puṣpa° a 15 vers, 16 en pali, 26 ou 27 en sanscrit. Le sahasra° a 17 vers, 16 en pali, 34 en sanscrit. Le śīla° y a 10 vers, 18 ou 20 en sanscrit. Le mārga° y a 30 vers, 20 en sanscrit, 17 en pali. L'apramāda° y a 25 vers, 38 en sanscrit, 12 en pali. La plupart des vers qui n'ont pas de correspondant en pali se retrouvent dans la rédaction sanscrite.

En outre de la rédaction conservée dans le manuscrit Dutreuil de Rhins, il existait sans aucun doute d'autres rédactions du Dhammapada en pracrit. Le Mahāvastu, qui se rattache à l'école des Mahāsāṅghikas, insère dans le récit de la conversion des Jaṭilas du Dharmāraṇya (III, 434) tout le

sahasravarga tel qu'il est dans «les Dharmapadas» (*dharmapadeṣu sahasravargaṁ bhāṣati*). Cette rédaction comprend 24 vers, 10 de moins que le sanscrit, 8 de plus que le pali, 7 de plus que le manuscrit Dutreuil de Rhins. Il cite encore une autre parole du Bouddha, *dharmapadeṣu* (II, 212, 19 et III, 156, 16) qui est le vers 10 de l'Udānavarga XXVI, et qui manque au Dhammapada; le canon pali en a conservé le correspondant, avec une différence importante, dans le Parivāra VIII, 2, fin. Deux autres *dharmapadas* y sont encore cités III, 91-92; ils correspondent à Dhammap. 179 et 180 et à Udānavarga XXIX, 54 et 56[1].

La rédaction sanscrite est due à Dharmatrāta; les documents chinois et tibétains sont unanimes à l'affirmer. La préface du Tch'ou-yao king, datée de 399 ap. J.-C., indique que Dharmatrāta était «l'oncle maternel de Vasumitra». On ne saurait douter que le personnage désigné ici sans autre spécification et connu par excellence sous le nom de Vasumitra, soit le fameux auteur du Prakaraṇa-pāda, une des lumières de l'Abhidharma, une des gloires de l'école des Sarvāstivādins, l'émule de Pūrṇa. Le Dhātukāya, qui est rangé avec le Prakaraṇapāda parmi les sept traités canoniques de l'Abhidharma des Sarvāstivādins, est attribué tantôt à Pūrṇa, tantôt à Vasumitra. C'est tantôt Pūrṇa, tantôt Vasumitra qui est nommé comme le président du concile réuni par le roi Kaniṣka. Vasumitra et Dharmatrāta vivaient l'un et l'autre à Puṣkalāvatī, une des capitales de Kaniṣka (*Hiouen-tsang, Mém.,* I, 119); Dharmatrāta avait commenté un traité philosophique de Vasumitra, le Pañcavastuśāstra (Nj., 1283; Tōk., XXIV, 1 : Pañcavastu vibhāṣāśāstra, traduit par Hiouen-tsang en 663). La collection chinoise a conservé deux autres ouvrages dus à Dharmatrāta : un grand traité de mysticisme rédigé presque tout entier en vers, le

[1] Voir l'Appendice à la fin de l'article.

Dharmatrāta-Dhyānasūtra (Nj., 1341; Tōk., XXIV, 8), et une grande compilation sur l'Abhidarma, le Saṁyuktābhidharmahṛdaya śāstra (Nj., 1287; Tōk., XXIII, 12). Ainsi nous nous trouvons une fois de plus ramenés à cette époque féconde où le bouddhisme semble se constituer une littérature de toutes pièces, et dont Aśvaghoṣa reste le symbole glorieux. Aśvaghoṣa utilise la collection de Dharmatrāta dans son Sūtrālaṁkāra; il y cite (p. 58 de la traduction Huber) comme des paroles du Bouddha le vers *ārogyaparamā lābhāḥ* commun à l'Udānavarga XXVI, 6, au Dhammapada 204 et au ms. Dutreuil de Rhins, C v°, 24; et (p. 346) le vers *yas tv ihotpatitaṁ krodhaṁ* commun à l'Udānavarga XX, 22, et au Dhammapada 222; mais de plus, dans l'histoire de l'avare Śūra (p. 232) il cite la stance *dānaṁ ca yuddhaṁ ca* propre à l'Udānavarga XXX, 10 (le pali en a l'équivalent dans le Saṁyutta, I, 20 et le Jātaka, III, 472) et il l'insère dans le cadre même où le Tch'ou-yao king (chap. XXVII, sukhavarga; Tōk., XXIV, 6, 42ᵃ) en place l'origine; chez Aśvaghoṣa comme dans la traduction chinoise de l'Udānavarga, le Bouddha prononce cette stance pour convertir Śūra. On verra, à propos de l'apramādavarga, combien le cadre varie d'une tradition à l'autre. L'accord entre le Sūtrālaṁkāra et l'Udānavarga n'en est que plus saisissant.

Le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins, qui touche de si près à Aśvaghoṣa, connaît le recueil de Dharmatrāta. Il cite çà et là des vers isolés qui tantôt appartiennent aussi au Dhammapada pali et qui tantôt lui manquent : p. 203, *tulyam atulyaṁ ca* = Udānav. XXVI, 28 [32]; le pali a ce vers dans l'Udāna VI, 2, et dans l'Aṅg., IV, 312; mais la comparaison, au pāda *d*, y est différente: *kośam ivāṇḍasaṁbhavaḥ* (« comme l'oiseau sortant de l'œuf [brise] la coquille ») — *kavacam iv'attasambhavaṁ* (« comme [on brise] une cuirasse qui vient de soi »); — p. 490, *yo bālo* = Udānav. XXV, 22 = Dhammapada 63; — p. 532, *naivā-*

ntarikṣe = Udānav. IX, 5 = Dhammapada 127; — p. 534, *mohasaṁvardhano loko* = Udānav. XXVII, 5 et 6 *c-d;* le pali a ce vers dans l'Udāna VII, 10, avec l'énigmatique *sassar iva* au pāda *e*. Mais de plus il cite des séries de vers qui reparaissent dans le même ordre chez Dharmatrāta : p. 56 les trois stances *ye taranty arṇavaṁ*... = Udānav. XVII, 7, 8, 10; le pali a deux des stances correspondantes dans l'Udāna où elles sont réparties dans deux sections différentes : VII, 9 et VIII, 6; le vers intermédiaire semble manquer au pali; — p. 68, 138, 162, etc., les deux stances *ārabhadhvaṁ niṣkramata* = Udānav. IV, 35-36 [34-35] (37-38 rédaction sanscrite, voir *infra*) = Saṁy. I, 157 = ms. Dutreuil de Rhins, A², 4 et 6, séparés par une autre stance; — p. 164, les cinq stances *bahavaḥ śaraṇaṁ* = Udānav. XXVII, 28-30 [28-32] = Dhammapada 188-192; — p. 224, les quatre vers *na kārṣāpaṇa* = Udanav. II, 17-20; le pali a les deux premiers dans le Dhammapada 186-187 et les deux derniers dans le Saṁyutta I, 117. Mieux encore : dans l'avadāna de Saṁgharakṣita, le héros se met à réciter le brāhmaṇavarga (*brāhmaṇavargaṁ svādhyāyitum ārabdhaḥ*, p. 339); viennent deux stances : *na nagnacaryā*... et *alaṁkṛtaś cāpi*. Le Dhammapada a bien ces deux stances, mais dans le daṇḍavagga, 142 et 141. Dans le sanscrit, elles ouvrent (en ordre inverse 2 et 1) le brāhmaṇavarga.

Quelle a pu être l'œuvre propre de Dharmatrāta? La préface du Tch'ou-yao king, contemporaine de la traduction (399 ap. J.-C.) dit expressément : «Le Tch'ou-yao king a été compilé (撰 ou 譔) par le Bodhisattva Fa-k'ieou (= Dharmatrāta). Il a réuni 集 ces mille stances et en a fait 33 sections, dénommées Fa-kiu (Dharmapada). Il a transcrit les épisodes qui ont donné naissance 本起 aux vers, et il les a réunis pour faire un commentaire dénommé Tch'ou-yao.» Ainsi, d'après ce témoignage fort clair, Dharmatrāta a composé une antho-

logie du canon à son goût, et il a composé sur cette anthologie un commentaire narratif du même type que l'Atthakathā du Jātaka pali. A l'anthologie seule était réservée l'appellation de Dharmapada, dont le sens est bien établi. Les Chinois la rendent uniformément par *Fa-kiu* 法句 «expressions de la Loi». Le mot paraît à l'intérieur même du Dhammapada, v. 44 et 45 (= Udānav. XVIII, 1-2) où Fausböll l'a bien rendu par «versus legis». Un fragment tokharien qui donne la traduction de ce passage rend ici *dharmapada* par *pelaikneṣṣe reki* «parole de loi», *pelaikneṣṣe* étant l'adjectif dérivé de *pelaikne* = *dharma*. Le tibétain, moins fidèle par hasard, traduit *čhos bźin*, qui correspondrait à *dharmamukha*. La préface du Fa-kiu king, contemporaine de la traduction (224 J.-C.), justifie d'une manière intéressante cette désignation de Dharmapada. «Les *kie* (gāthā) du T'an-po (Dharma-pada), c'est le sens essentiel de tous les textes canoniques. *T'an* signifie «la loi» (*fa*). *Po*, c'est «l'expression» (*kiu*). Et du Fa-kiu king il y a plusieurs recensions particulières : une en 900 vers (*kie*), une en 700 vers, une en 500 vers. Une gāthā (*kie*), c'est une parole enserrée 結語 (*sic* l'éd. de Corée, les autres ont 經語 «une parole des textes canoniques»). C'est comme un éloge en vers. Le Bouddha les a prononcées chacune en présence d'un fait; ce n'est pas en une seule fois qu'elles ont été prononcées. Chacune a sa raison d'être consignée dans le canon.» Suit un rappel sommaire de l'origine du canon et de ses douze catégories. «Plus tard, les śramaṇas des cinq écoles (d'après le Dictionnaire numérique, chap. XXVI, les cinq écoles [des Vinayas] 五部 sont les Dharmaguptas, les Sarvāstivādins, les Kāśyapīyas, les Mahīśāsakas, les Vātsīputrīyas) ont chacun pour soi transcrit des gāthās à quatre ou six kiu 句 (ici = *pāda* «quart de stance» confondu avec *pada* «expression») prises dans le canon; ils les ont rangées d'après le sens et les ont divisées par articles en sections. Des douzes classes du canon, il n'en est pas une

dont ils n'aient tenu compte. Il n'y avait pas de désignation toute faite. C'est pourquoi on les a appelées *Fa-kiu* (Dharmapada). Les textes canoniques, ce sont les paroles de la Loi 法言. Le Fa-kiu, c'est comme les paroles de la Loi. » Ainsi le titre de *Dharmapada* a pour objet d'exprimer la valeur canonique de l'ouvrage.

A l'ensemble de ses narrations explicatives, Dharmatrāta avait donné le nom de Tch'ou-yao. « *Tch'ou-yao*, dit la préface, c'est ce qu'on appelait anciennement *P'i-yu* 譬喻 « comparaison ». Entre les douze catégories, c'est la sixième. » *P'i-yu* est l'équivalent consacré du sanscrit *avadāna*. Dans la série classique des douze catégories de textes canoniques, l'Avadāna est le septième; le sixième est le Nidāna. Le préfacier paraît donc avoir confondu deux termes analogues, formés du même substantif *dāna* accompagné d'un préfixe : *ava°* dans le premier cas, *ni°* dans l'autre. *Yao* 曜 « briller » rend bien l'idée de la racine *dā* (*dai, śodhane*) qui exprime « la pureté, le nettoyage » au sens primitif, et de là passe facilement au sens de « net, brillant »; *ava-dāta* signifie « blanc ». Mais *tch'ou* 出 « sortir » ne correspond pas à *ava°*, qui marque l'idée de descente (ἀνα du grec, *de* du latin), ou à *ni°* qui marque l'idée d'intériorité. Il a pour équivalent normal en sanscrit soit le préfixe *nis°*, soit le préfixe *ut°*. *Nirdāna* n'existe pas, au moins parmi les catégories canoniques; mais *uddāna*, ou plutôt *udāna*, existe; l'*udāna* figure au cinquième rang des douze catégories devant *nidāna* et *avadāna*. Les manuscrits confondent toujours les deux mots, *uddāna* et *udāna*. D'ailleurs, l'identité *Tch'ou-yao* = *udāna* est attestée avec une netteté irréfutable par le Tch'ou-yao king lui-même dans son commentaire sur le vers *subahv apīha* de l'apramāda-varga (IV, 22 du sanscrit); l'auteur y énonce les douze catégories du canon, et il les définit. Au sixième rang, il place le *tch'ou-yao* qu'il explique ainsi : « 6° *tch'ou-yao* 出曜. Ce qu'on appelle le *tch'ou-yao*, c'est à partir de l'Impermanent

(無常 = anitya) en allant jusqu'au brahmane; on a fait une sélection du trésor essentiel des textes canoniques, et on l'a publié et répandu pour instruire l'avenir; de là le nom de *tch'ou-yao.* » Aucun doute n'est possible; il s'agit bien de l'Udāna, tel que Dharmatrāta l'avait disposé. Le Ta-tche-tou-loen (Nj., 1169; Tōk., XX., 1 et suiv.), cet énorme commentaire de Nāgārjuna sur la Prajñāpāramitā, traduit par Kumārajīva entre 402 et 405, assigne expressément le nom d'Udāna à la même collection. Dans une intéressante dissertation sur les douze catégories du canon, il place au cinquième rang le *yeou-t'o-na* 優陀那 et le définit (chap. 33; Tōk., XX, 2, 74[a]) : « Le *yeou-t'o-na* (udāna) c'est quand le Bouddha parle par correspondance nécessaire sans que personne l'ait interrogé. Le Bouddha pose sommairement un thème à question. Comme quand le Bouddha est à Srāvastī, et qu'il va et vient (經行 *caṅkram°*) à l'ombre, sur la terrasse de Viśākhā (= Migāramātupāsāda du pali). Spontanément il dit un udāna : « Il n'y a pas de moi! Pas de lieu du moi! C'est cela! Comme c'est bien! » Et alors un bhikṣu joignant les mains questionne le Bouddha : « Bhagavat! Pourquoi cette parole : L'impersonnel... etc.? » Le Bouddha répond au bhikṣu : « Les hommes du vulgaire n'ont pas encore atteint la voie sans courants; comme ils ont l'esprit tourné à l'envers, leur cœur prend peur à propos de l'impersonnel, du lieu de l'impersonnel. Si le Bouddha vient et que les disciples du Bouddha qui entendent la bonne loi se réjouissent de suivre la pratique, comme ils ne sont pas à rebours, ils ne changent plus désormais de conduite. Comme il est dit tout au long dans le Tsa A-han (Saṁyukta Āgama). Et dans la Prajñā pāramitā les devaputras louent les paroles de Subhūti : « Que c'est bien! Que c'est bien! C'est merveilleux! « Bhagavat! C'est difficile, Bhagavat! » Cela a nom *Yeou-t'o-na.* Et comme, après le Nirvaṇā du Bouddha, les disciples ont transcrit et réuni les gāthās principales, celles de l'impermanence

formant la section de l'impermanence, et ainsi de suite jusqu'aux gāthās du brahmane formant la section du brahmane, on leur donne aussi le nom de *Yeou-t'o-na;* tout ce qu'ils ont réuni de bonnes choses est appelé *Yeou-t'o-na;* telle est la définition du *Yeou-t'o-na king* (livre canonique de l'Udāna). »

Ainsi, dès l'époque de Nāgārjuna, le nom d'Udāna était appliqué au recueil lui-même, sous la forme où Dharmatrāta l'avait fixé (de l'anityavarga au brāhmaṇavarga). Udāna et Dharmapada s'employaient concurremment. Le canon pali a conservé les deux désignations en les différenciant. Le Dhammapada est une simple collection de stances, sans aucun accessoire. L'Udāna (qui a été fondu dans la recension sanscrite des Dharmapadas) contient deux éléments : un récit en prose, sous la forme classique du sūtra (et qui fait souvent double emploi avec les sūtras canoniques des Nikāyas), terminé par un apophtegme, généralement en vers, proclamé par le Bouddha dans les circonstances spécifiées. Les vers des Dharmapadas avec le commentaire narratif de Dharmatrāta se présentaient sous le même aspect que l'Udāna pali. La préface du Tch'ou-yao king doit donc avoir raison d'affirmer que le titre d'Udāna (Tch'ou-yao) s'applique au commentaire qui accompagne les vers, tandis que les vers isolés s'appellent Dharmapadas. Une fois de plus, l'analogie des deux traditions, sanscrite et palie, éclate, et là même où l'écart semblait des plus graves. Une tradition antérieure avait établi une nomenclature de douze catégories canoniques parmi lesquelles on comptait l'Udāna; l'accord de l'Udāna pali et de l'Udāna sanscrit donne à croire qu'on appliquait cette désignation à un apophtegme du Maître précédé d'une introduction narrative. L'Église palie s'est servie de la rubrique, et du procédé, pour mettre en œuvre un supplément du Dhammapada, et elle a rangé l'ouvrage dans les productions canoniques. L'Église sanscrite a réuni dans une seule collection les vers que le pali séparait

en deux groupes; puis elle a appliqué à l'ensemble le procédé de l'Udāna pali; mais, au lieu d'imputer le travail au Bouddha, elle a gardé fidèlement le nom du docteur qui l'avait composé. Nous pouvons donc, avec assez de vraisemblance, déterminer la part personnelle de Dharmatrāta dans l'élaboration du Dharmapada. Sans aucun doute, il existait avant lui des collections du même genre; la préface du Fa-kiu king le dit expressément; chacune des écoles s'était formé un recueil à son goût; témoin le Dhammapada pali, les Dharmapadas des Mahāsāṅghikas, le ms. Dutreuil de Rhins. La même préface signale bien des recensions en 900 vers, en 700 vers, en 500 vers. Les deux chiffres extrêmes, qu'il faut considérer naturellement comme des approximations arrondies, s'appliquent bien, l'un à la recension de Dharmatrāta, qui compte de 950 à 1,000 vers (la préface du Tch'ou-yao king par une autre approximation lui attribue 1,000 gāthās), l'autre à la recension palie, avec un total de 423 vers. Si on en juge sur l'étendue des sections conservées, le ms. Dutreuil de Rhins et le Dharmapada des Mahāsāṅghikas se classaient entre ces deux recensions dans le voisinage du Fa-kiu king revisé avec ses 752 stances. L'usage avait consacré un certain nombre de rubriques, qui reparaissent dans toutes les rédactions (*apramāda, mārga,* etc.) mais sans en fixer définitivement la liste; il avait aussi consacré le choix d'un certain nombre de vers, sans leur assigner d'ailleurs un classement définitif. Dharmatrāta a choisi 33 rubriques; il a réuni sous chacune d'elles les vers qu'il avait choisis. Il n'a pas disposé les chapitres au hasard; il semble s'être inspiré de principes numériques que j'ai essayé de retrouver. En outre, il a joint à chacun des vers un historique explicatif. Sur ce point, la tradition paraît avoir été fort peu et fort mal fixée. Parmi les 38 vers de l'apramādavarga, il n'y en a qu'un seul (22) dont le cadre soit identique en sanscrit et en pali.

Pour procéder à une étude comparative, j'ai pris l'apramādavarga. C'est une rubrique commune à toutes les recensions : la IIe du pali, la IVe de Dharmatrāta, du tibétain, du Fa-tsi-yao-song, la IVe et la Ve du Tch'ou-yao king (qui en fait deux sections distinctes : apramādavarga 1-14 et pramādavarga 15-38), la Xe du Fa-kiu king et du Fa-kiu p'i-yu king. Elle figure aussi dans le ms. Dutreuil de Rhins, A¹, A² et A³. Ce serait, du reste, une des sections les plus anciennement attestées, s'il fallait en croire le récit du Mahāvaṁsa V, 68; l'apramādavarga, récité par le moine Nigrodha, aurait déterminé la conversion d'Aśoka au bouddhisme :

tassappamādavaggaṁ so sāmaṇero abhāsatha
taṁ sutvā bhūmipālo so pasanno jinasāsane.

Mais il est fort à craindre que cette légende s'appuie exclusivement sur l'interprétation fantaisiste d'un beau vers qui évoque à l'esprit, par un rappel inévitable, les *sapientum templa serena* de Lucrèce. « Monté sur la terrasse de la sagesse, le penseur, libre de chagrins (*aśoka*), regarde d'en haut la foule chagrinée (*śokinī*), comme de la montagne on voit les gens de la plaine » (U. 4; Dh. 28; Dr. A³ 16; T. 4; Tk. 4 et 4 *bis;* Ft. 4 et 4 *bis;* seuls Fk. et Fkp. n'ont pas ce vers[1]). Il était trop facile de reconnaître dans l'épithète du sage, *aśoka,* le nom du grand empereur; tout le contexte, *prāsāda* « la terrasse du palais », *prajā* « les créatures » ou « les sujets », cadrait sans peine avec cette interprétation. On serait plus disposé à l'accepter, si Aśoka avait mentionné dans son édit de Bhabra un texte qui s'était montré si efficace.

[1] A partir d'ici, j'emploierai, pour abréger, les sigles suivants :

U. = Recension sanscrite.
Dh. = Dhammapada.
Dr. = Ms. Dutreuil de Rhins.
T. = Udānavarga tibétain (éd. Beckh).
Tk. = Tch'ou-yao king.
Ft. = Fa-tsi-yao-song.
Fk. = Fa-kiu king.
Fkp. = Fa-kiu-p'i-yu king.

L'étendue du varga est loin d'être uniforme : Dh. 12 vers; Dr. 25; U. 38; T. 36 [35]; Tk. 39 (4 est bissé); Ft. 40 (4 est bissé); Fk. 20; Fkp. 6. Le contenu n'en est pas moins varié. Le sanscrit contient tous les vers du varga pali, sauf le vers 29 qui a été classé au XIX, 4 (*aśvavarga*), à cause de la comparaison avec le cheval; en outre, il contient des vers que le pali a classés dans les Nikāyas (Dīgha°, Saṃyutta°), dans l'Udāna, l'Itivuttaka, les Theragāthā, ou qui paraissent y faire complètement défaut. Sur les 25 vers du varga de Dr. (A^3 6-17 + A^2 1-9 + A^1 1-7), 17 se retrouvent dans le varga sanscrit; 5 ont été classés dans d'autres vargas : A^3 9 = U. XXXI (*citta*°) 32 = Dh. 280 (*magga*°); A^3 15 = U. XIX (*aśva*°) 4 = Dh. 29 (*appamāda*°); A^2 3 = U. XVI (*prakīrṇaka*°) 5 = Dh. 172 (*loka*°); A^2 7 *a-d* = U. III (*tṛṣṇā*°) 11 = Dh. 337 (*taṇhā*°); A^1 4 *b-d* = U. III (*tṛṣṇā*°) 14 = Dh. 315 (*niraya*°). Des 3 restants, A^1 1 est un débris; A^2 9 = Saṃyutta I, 22. Le tibétain a les mêmes vers que le sanscrit; mais il les réduit d'une unité en combinant *a-b* de U. 12 avec *c-d* de U. 11; la différence, pour le reste, ne tient qu'au groupement des vers à plus de quatre pādas sous un numéro ou deux. Le seul déplacement notable est celui du vers sanscrit 35 passé dans le tibétain devant les deux vers qui le précédaient. Le Tchou-yao et le Fa-tsi-yao-song sont, dans l'ensemble, très voisins du sanscrit. Tk. n'a pas le vers 11 (que le tibétain montre d'autre part altéré). Ft. n'est le plus souvent qu'une revision de Tk., mais il a utilisé la collation d'un autre original. Il n'a pas, lui non plus, le vers 11. De son côté, il a substitué à l'ancienne traduction des vers 17-20 une série de quatre vers qui s'écartent considérablement de l'original, sans cesser toutefois de le rappeler.

Le Fa-kiu king et le Fa-kiu-p'i-yu-king diffèrent du reste et ne sont qu'en partie d'accord entre eux. Sur les 20 vers de Fk., un premier groupe de 14 vers a des pādas de cinq syllabes; de

ces 14 vers, 9 ont été repris par le Tchou-yao king: Fk. 1-2-3 = Tk. 1-2-3; 4 = Tk. 6; 5 = Tk. 5; 7 = Tk. 11; 8 (à six pādas) = Tk. 4 + 4 *bis a-b*; 11 = Tk. 12; 13 = Tk. 13. Le vers 6 traduit U. 10, mais diffère de Tk.; de même 12 = U. 36. Les vers 9-10 rappellent U. 33-34, et 14 est une variante de U. 36. Puis vient une série de 26 pādas à 4 syllabes, le rythme préféré du traducteur Wei-k'i-nan; aucun de ces vers ne reparaît dans l'apramādavarga des autres recensions, mais l'original s'en retrouve ailleurs: les 26 pādas = U. XVI (*prakīrṇaka°*) 6 + U. XVI, 10 + U. XVI, 8 = Dh. 382 (*bhikkhu°*) + U. XVI, 5 = Dh. 172 (*loka°*) = Dr. A² 3 (Dr. est seul d'accord avec Fk. pour classer ce vers dans l'apramāda°; mais Dr. a *abha muto va suriu,* tandis que Fk. compare avec la lune, d'accord avec U. et Dh.) + U. XVI, 11 = Udāna pali IV, 9 *a-d* + U. XXXII (*bhikṣu°*) 45 = Udāna pali IV, 9 *e-h*. Ainsi tous ces vers se retrouvent dans la recension sanscrite, où ils sont presque tous réunis dans le varga XVI (le dernier fait, en réalité, corps avec le précédent, comme le montre l'Udāna pali qui forme des deux une seule stance; la seconde moitié a été reportée secondairement au bhikṣuvarga, à cause de la mention du nom du bhikṣu). Le pali au contraire a deux de ces vers dans le Dhammapada, où ils sont classés sous deux rubriques distantes, deux autres, formant groupe, se retrouvent réunis dans l'Udāna; et le reste paraît lui faire défaut.

Le Fa-kiu-p'i-yu-king n'a recueilli dans le cadre de sa narration qu'une partie des vers du Fa-kiu king. La section de l'apramāda consiste dans un récit rude et sec, traduit par Beal (*Dhammapada,* p. 69-71) : Pour ramener à la vertu un moine que tente la richesse, le Bouddha lui apparaît sous les traits d'une nonne couverte de parures; il profite de la surprise du moine scandalisé pour lui donner une leçon, en six vers : 1 = Fk. 13; 2 = Fk. 14; puis 16 pādas de 4 syllabes = les 16 premiers pādas de la série des 26 de Fk.

On peut juger maintenant de la sûreté et de la constance de ce qu'on appelle trop facilement la tradition bouddhique. S'il avait existé à l'époque de Dharmatrāta, aux environs de l'ère chrétienne, un recueil déjà consacré et respecté, il est difficile de croire que le rédacteur sanscrit aurait eu l'audace d'inventer une disposition originale et de procéder à un choix personnel en s'inspirant de son seul goût. Le récit qui montre l'appamādavagga du pali déjà constitué au temps d'Aśoka ne peut être qu'une fiction; l'extraordinaire variété des vers réunis sous ce titre dans tous les recueils le prouve abondamment. On n'arrive même pas à trouver les rudiments d'un noyau central. Dh., U., T., Tk., Ft., Fk. commencent tous le varga par deux vers identiques; mais Dr. ne met ces vers qu'au 8ᵉ et au 9ᵉ rang; il commence son varga par un vers qui est le 35ᵉ de U. et que Dh. ne range même pas dans l'appamāda°; après ce vers, au deuxième rang, il classe un vers qui est justement le 5ᵉ dans toutes les autres rédactions. On peut constater qu'il y avait une forte tendance à commencer le varga par : *apramādo hy amṛtapadam. . .*, et *etāṁ viśeṣato jñātvā. . .*, mais sans qu'il y eût une obligation nécessaire. Quant à des souvenirs sur l'origine positive des vers, nous avons déjà vu qu'il n'en saurait être question; l'accord des récits n'est qu'un accident, et un accident unique. Leur désaccord est plus significatif encore. L'Aṭṭhakathā palie rattache l'origine des deux premiers vers, les plus célèbres (Dh. 21, 22), à l'histoire d'Udayana et des deux reines. Le Divyāvadāna, ou plutôt le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins qui rapporte cette histoire et la développe comme un roman, et qui y intercale même deux vers des Dharmapadas (U. I, 26 : *naivāntarikṣe* = Dh. 128, et U. XXVII, 5-6 : *mohasaṁvardhano* = Udāna VII, 10), prononcés au cours des événements par Bhagavat, ne fait aucune mention des deux stances sur l'apramāda.

En revanche, la forme verbale des stances utilisées est soli-

dement fixée. Les variations ne dépassent pas le flottement normal des textes les plus classiques; dans la plupart des cas, il s'agit ou de nuances (*adhi°, ati°; cetasi, cetaso;* etc.) ou d'équivalents (*roceta, seveyya; mārgaṁ, panthaṁ;* etc.). Dans quelques cas, la différenciation sort d'un malentendu : v. 10 *dhanaṁ śreṣṭhīva rakṣate* « comme un banquier garde son trésor », U., Dr., T., Tk., Ft.; mais Dh. et Fk. ont lu *dhanaṁ seṭhaṁ va rakkhati* « comme on garde un trésor précieux ». Au v. 5, « le flot » *ogho,* U. et Dh., est devenu « la vieillesse » *jara* dans Dr., sans doute par restitution erronée d'un original *jala* « l'eau » pris pour un magadhisme. L'extraordinaire *māgadhaḥ* (pour *maghavān*) du vers 23 est propre à Tk. exclusivement. « L'île » (*dvīpa, dīpa, diva*) du vers 5 est devenue en chinois (Tk., Ft., Fk.) « la lampe » (*dīpa*), tandis que *tam ogho* « lui, le flot » devenait (par confusion de *gha* et *ya*) *tamo yaṁ* « que les ténèbres . . . ». Au vers 17, « l'essieu » (*akṣa*) est devenu « l'œil » en tibétain (T.) et en chinois (Ft.). Il paraît impossible d'accorder une préférence raisonnée à une tradition particulière. Le ms. Dutreuil de Rhins, qui a tant d'intérêt par sa haute antiquité et par l'indépendance de sa rédaction, corrobore tantôt le pali, et tantôt le sanscrit : 1. *yathā* = Dh., *sadā* U.; mais 5. *karoti* = U.; *kayirātha* Dh. Et ibid. *abhimardati* = U.; *abhikīrati* Dh. Au 6, *smatimato* = *satīmato* Dh.; *smṛtātmanaḥ* U. Mais ibid. *carino* = *cārinaḥ* U.; *kārino* Dh. Pour me borner aux exemples les plus frappants, je citerai ici : 10. *seṭhi* = *śreṣṭhī* U., *śeṭhaṁ* Dh. — 21. *phaṣai* = *spṛśet* U.; *passati* Dh.; mais d'autre part 30. *pramuni* = *pāpuṇe* pali; *spṛśati* U. Au 31, *paḍivijhu* = *pratividhyate* U.; *adhigacche* Dh.; mais 28. *drumapatra ba* = *dumapattaṁ va* Dh. (et de même T.); *pattrāṇīvā* U. Des variations de ce genre peuvent remonter jusqu'à l'origine même des vers qui devinrent plus tard, et par excellence, les Dharmapadas.

TABLEAU DES VARIANTES.

Les variantes précédées d'un astérique * ne viennent pas du Dhammapada, mais d'autres textes palis.

U.	DR.	DH.	T.	TK.	FT.	FK.
1. sadā	yathā	yathā.				
2. pramadyeta	pramodia	pramodanti.				
3. apramattā	....	te jhāyino.				
4. 6 pādas	6	6	....	2 × 4 pādas.		
5. dvīpaṁ	divu	dīpaṁ (île)	....	lampe (= dīpa).		
karoti	karoti	kayirātha.				
tam ogho	ya jara	yaṁ ogho	....	ténèbres (= tamo).		
abhimardati	abhimardati	abhikīrati.				
6. smṛtātmanaḥ ...	smatimato	satīmato.				
cittasya	kamasa	kammassa	*spyod-pa* (= caryā)	*hing* (= caryā).	*yi* (= citta).	
°cāriṇaḥ	°carino	°kārino.				
°bhivardhate ...	idha vaḍhati	'bhivaḍḍhati.				
7. adhicetasi	....	*adhicetaso..				
pratatam	....	*munino	*thub-pai* (= muneḥ).			
°padeṣu	....	*pathesu.				
smṛtātmanaḥ ...	....	satīmato.				

U.	DR.	DH.	T.	TK.	FT.	FK.
8. roceta....	roy(e)a....	seveyya.				
bhavet....	sia....	siya.				
10. anuvartante....	anuyujati....	anuyuñjanti....	*sbyor* (= yuj°)			
śreṣṭhī....	seṭhi....	seṭhaṁ....	....	....	....	*pao tsouen* (= dhanaṁ seṭhaṁ).
12.	paramu....	vipulaṁ.				
13. māra anveti....	duhu amoti.					
14. naraka....	....	niraya.				
15.	....	rédaction différente.				
16. pratiyaty....	....	*paṭikacc°.				
°kacintābhir....	....	*°kaṁ cintāya.				
mandaṁ....	....	*mantā.				
17. mārgaṁ....	....	*panthaṁ....	*byis-pa* (= bāla).			
āgamya....	....	*āruyha.				
°akṣaḥ (essieu).	....	....	*mig* (= œil)....	....	*mou* (= œil).	
18. bālo....	....	*mando.				
19. teṣu....	teṣa....	tassa.				

U.	DR.	DH.	T.	TK.	FT.	FK.
20. kurvanti	....	sevanti.				
21. bhavati	(*manque*)	(*manque*).				
spṛśet	phaṣai	passati	*mṅon sum byas* (= rendu manifeste).			
dharme	dhamu	dhammaṁ.				
22. subahv apīha ..	....	bahuṁ pi ce.				
gāḥ saṁgaṇa-yan	....	gāvo gaṇayaṁ.				
śrāmaṇyārtha-sya	....	sāmaññassa.				
23. tathaiva mo-haṁ	....	pahāya mohaṁ.				
prahāya bhāgī.	....	sa bhāgavā.				
śrāmaṇyārtha-sya	....	sāmaññassa.				
24. *a-b-c-d*	*c-d-a-b*	*c-d-a-b*.				
maghavān	makafa	maghavā	....	māgadha°.		
śreṣṭhatāṁ	samidhi	seṭṭhataṁ.				
25. sadā kṛtyeṣu ..	....	*puññakriyāsu.				
atigṛhṇāti	....	*adhigaṇhāti.				

U.	DT.	DH.	T.	TK.	FT.	FK.
26. dṛṣṭadhārmika.	....	*diṭṭhe dhamme ca.				
nirucyate.....	....	*pavuccati.				
27. darśakaḥ.....	daśima..........	dassivā.				
uddharat.....	udhvaradha......	uddharatha.				
28. pattrāṇīva....	drumapatra ba....	*dumapattaṁ va...	*ljon śiṅ lo ma bźin* (= druma pattra iva).			
30. spṛśati.......	pramuni.........	*pāpune.........	*myon bar 'gyur* (= dégustera).			
31. pratividhyate..	paḍivijhu........	adhigacche.				
36. apramādaratā bhavata.	apramata smatimata.........	appamattā satimanto.				
38. hy asmin.....	ima sa·.........	imasmiṁ.				
bhaviṣyati....	vihaṣiti..........	vihessati.				
karisyati..... / sa yāsyati.	kariṣati.........	karissati.				

TABLEAU DES STANCES PARALLÈLES À L'APRAMĀDAVARGA SANSCRIT.

U. IV UDĀNAVARGA SANSCRIT.	DH. DHAMMAPADA.	DR. MS. DUTREUIL DE RHINS.	T. IV UDĀNAVARGA TIBÉTAIN.	TK. IV TCH'OU-YAO KING.	FT. IV. FA-TSI-YAO-SONG KING.	FK. IV FA-KIU KING.	FKP. X FA-KIU-P'I-YU KING.	DIVERS.
1.	21 (2, 1)	A³ 12	1	1	1	1		
2.	22 (2, 2)	A³ 13	2	2	2	2		
3.	23 (2, 3)	......	3	3	3	3		
4.	28 (2, 8)	A³ 16	4	4 et 4 bis	4 et 4 bis	8		
5.	25 (2, 5)	A³ 7	5	5	5	5		
6.	24 (2, 4)	A³ 8	6	6	6	4		
7.	......	......	7	7	7	......	......	Udāna IV, 7.
8.	167 (13, 1)	A³ 2	8	8	8.			
9.	......	......	9	9	9.			
10.	26 (2, 6)	A³ 14	10	10	10	6		
11 (*a-b* = 10 *a-b*)	......	......	11 *c-d*					
12.	27 (2, 7)	A¹ 7 (*c-d*)	11 *a-b*	11	11	7		
13.	......	A¹ 6	12	12	12	11		
14.	309 (22, 4)	......	13	13	13.			
15.	310 (22, 5)	......	14	14	14.			
16.	......	......	15	15 (?)	(15 ?)	......	......	Saṃy. 1, 57.

U. IV UDÂNAVARGA SANSCRIT.	DH. DHAMMAPADA.	DR. MS. DUTREUIL DE RHINS.	T. IV UDÂNAVARGA TIBÉTAIN.	TK. IV TCH'OU-YAO KING.	FT. IV FA-TSI-YAO-SONG KING.	FK. IV FA-KIU KING.	FKP. X FA-KIU-P'I-YU KING.	DIVERS.
17.	......	......	16 A	16......	(16 ?)...	......	......	Saṁy. I, 57.
18.	......	......	16 B (17 R).	17......	(17 ?)...	......	......	Saṁy. I, 57.
19 a-b-c-d-e-f....	292 (21, 3). ...... 253 (18, 19) c-d..	C r° devant 42....	17 (18 R).	18......	(18 ?)			
20.	293 (21, 4)......	C r° 42......	18 A B (19 20 R)..	19......	(19 ?)			
21.	259 (19, 4)......	A³ 10......	19 (21 R).	20......	20			
22.	19 (1, 19)......	......	20 (22 R).	21......	21			
23.	20 (1, 20)......	......	21 (23 R).	22......	22			
24.	30 (2, 10)......	A³ 17 + A² 1....	22 (24 R).	23......	23			
25.	......	......	23 } (25 R).	24......	24......	......	......	Saṁy. I, 87.
26.	......	......	24 } (25 R).	25......	25......	......	......	Saṁy. I, 87.
27.	a-b 31 (2, 11) a-b.. c-d 327 (23, 8) c-d.	A¹ 5......	25 (26 R).	26......	26			
28. (a-b = 27 a-b).	......	B 28 (c-d)......	26 (27 R).	27......	27......	......	......	Therag. I, 2 (c-d).
29. (a-b = 27 a-b).	31 (2, 11)......	B 33 + B XII....	27 (deest R).	28......	28			

C. IV UDĀNAVARGA SANSCRIT.	DH. DHAMMAPADA.	DR. MS. DUTREUIL DE RHINS.	T. IV UDĀNAVARGA TIBÉTAIN.	T. IV TCH'OU-YAO KING.	FT. IV FA-TSI-YAO-SONG KING.	FK. IV FA-KIU KING.	FKP. X FA-KIU-P'I-YU KING.	DIVERS.
30 (a-b = 27 a-b).	....	C r° 28 + C III (c-d).	28.......	29.....	29.....	......	......	Itivutt. 17 (c-d)
31 (a-b = 27 a-b).	368 et 381 (c-d) (25, 9 et 22)...	B 29 (c-d).......	29.......	30.....	30			
32 (a-b = 27 a-b).	32 (2, 12).......	B 32...........	30.......	31.....	31.....	13....	1.	
33-34.	....	....	32-33 (32 R).....	32 – 33 34 – 35 a-b...	33-36...	cf. 9-10.		
35.	168 (13, 2)......	A³ 6............	31.......	35 c-d-e-f....	32			
36.	327 (23, 8, a-b)..	A³ 5............	34 (33 R).	36.....	37.....	12 et cf. 14..	cf. 2..	Dīgha. II, 120.
37.	....	A³ 4............	35 (34 R).	37.....	38.....	......	......	Saṁy. I, 157.
38.	....	A³ 6............	36 (35 R).	38.....	39.....	......	......	Saṁy. I, 157.
TOTAL : 38	12	25	36 (35)	39	40			

1 अप्रमादो ह्यमृतपदं प्रमादो मृत्युनः पदम्।
अप्रमत्ता न म्रियन्ते ये प्रमत्ताः सदा मृताः ॥

« Le sérieux est le lieu de l'immortalité, la frivolité est le lieu de la mort. Les sérieux ne meurent pas, les frivoles sont toujours morts. »

Dh. 21 (II, 1). appamādo amatapadaṁ pamādo maccuno padaṁ
appamattā na mīyanti ye pamattā yathā matā.

Dr. A^3 12. apramadu amutapada pramadu mucuno pada
apramata na miyati ye pramata yadha mutu.

T. IV, 1. བག་ཡོད་འཆི་མེད་གནས་ཡིན་ཏེ། བག་མེད་པ་ནི་འཆི་བའི་གནས།
(*apramāda amṛta pada pramāda mṛtyu pada*)
བག་ཡོད་འཆི་བར་མི་འགྱུར་ཏེ། བག་མེད་པ་ནི་རྟག་ཏུ་འཆི།།
(*apramatta mṛ na pramatta sadā mṛta*).

Tk. IV, 1 (= Ft. IV, 1 = Fk. X, 1).

TK. 1 = FK. 1.	FT. 1.	TK. 1 = FK. 1.	FT. 1.	TK. 1 = FK. 1.	FT. 1.	TK. 1 = FK. 1.	FT. 1.
戒	|	放	|	不	|	失	|
爲	|	逸	|	貪	|	道	|
甘	|	爲	|	則	|	爲	乃
露	|	死	|	不	|	自	|
道	|	徑	|	死	|	喪	|

« La règle est le chemin de l'ambroisie; le relâchement est le sentier de la mort; sans convoitise, on ne meurt pas; quitter la voie, c'est causer sa propre perte. »

Var. d. sadā d'accord avec le tibétain, en face de *yathā* de Dh. et de Dr.

Dh. A. (1). Au Ghositārāma, à propos de Sāmavatī, etc.

Tk. C. (1). Un bhikṣu et un upāsaka; un maître de maison.

(1) Dh. A. désigne l'Atthakathā du Dhammapada; Tk. C., le commentaire qui accompagne les vers du Tch'ou-yao king.

२ एतां विशेषतो ज्ञात्वा ह्यप्रमादस्य पण्डितः ।
अप्रमादे प्रमद्येत नित्यमार्यः स्वगोचरम् ॥

a. Corr. *etad?* *d.* *āryasvagocare?*

« Connaissant que c'est là le propre du sérieux, le sage doit se plaire au sérieux, toujours, au domaine propre des nobles. »

Dh. 22 (II, 2). etaṁ visesato ñatvā appamādamhi paṇḍitā
appamāde pamodanti ariyānaṁ gocare ratā.

Dr. A² 13. eta viśeṣadha ñatva apramadasa panito
apramadi pramodia ariana goyari rato.

T. IV, 2.

དེ་ཡི་ཁྱད་པར་དེ་རིག་པས། །མཁས་པ་རྣམས་ནི་བག་དང་ལྡན། །
(*tasya viśeṣataḥ tat jñātvā paṇḍitāḥ apramāda-vant*)

བག་ཡོད་པ་ལ་རབ་དགའ་བ། །འཕགས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་དགའ་བ་ཡིན། ||
(*apramāda pra-mod. āryāṇāṁ gocare rata*)

Tk. IV, 2 (= Ft. IV, 2 = Fk. X, 2).

TK. 2 et FK. 2.	FT. 2.	TK. 2 et FK. 2.	FT. 2.	TK. 2 et FK. 2.	FT. 2.	TK. 2 et FK. 2.	FT. 2.
慧	智	終	|	不	|	從	|
智	者	不	|	貪	|	是	|
守	|	爲	|	致	|	得	|
道	|	放	迷	歡	喜	道	聖
勝	|	逸	醉	喜	樂	樂	道

« Celui qui sait garde le chemin en vainqueur; jamais il ne se relâche (*Ft.* s'enivre); être sans convoitise produit la joie, et par suite on obtient le plaisir du chemin (*Ft.* le noble chemin). »

Var. b. apramādasya d'accord avec Dr.; le tibétain substitue un adjectif possessif (= *apramāda-vant*) construit avec le pluriel

(= *paṇḍitāḥ*), et il met en tête du vers un démonstratif au génitif (= *tasya*). *paṇḍitaḥ* au singulier d'accord avec Dr.; Dh. et le T. ont le pluriel. — *c. pramadyeta* en face de *pramod°* des autres textes (*pramodia* Dr.; *pamodanti* Dh.. et *rab dga'* (= très content) T. — *d. nityam* ne paraît dans aucun autre texte. T. suppose *āryāṇāṁ gocare rataḥ* d'accord avec Dh. et Dr.

Dh. A. Comme au vers 1.

3 अप्रमत्ताः सातितिका नित्यं दृढपराक्रमाः ।
स्पृशन्ति धीरा निर्वाणं योगक्षेममनुत्तरम् ॥

« Les sérieux, constants, toujours fermes dans leur vaillance, ces sages touchent le Nirvāṇa, le bien perpétuel que rien ne surpasse. »

Dh. 23 (II, 3). te jhāyino sātatikā niccaṁ daḷhaparakkamā
phusanti dhīrā nibbānaṁ yogakkhemaṁ anuttaraṁ.

T. IV, 3.

དེ་ལ་རྒྱུན་དུ་བསྒོམས་པ་དང་། རྟག་ཏུ་ཕ་རོལ་གནོན་བརྟན་པའི།
(*tatra sātatika* *nityam* *parākrama* *dṛḍha*)

བརྟན་པས་གྲུབ་བདེ་བླ་མེད་པ། མྱ་ངན་འདས་ལ་རེག་པ་ཡིན།།
(*dhīra* instr. *yogakṣema anuttara* *nirvāṇa* *spṛś°*)

Tk. IV, 3 (= Fk. x, 3).

TK. 3 = FK. 3.	FT. 3.	TK. 3 = FK. 3.	FT. 3.	TK. 3 = FK. 3.	FT. 3.	TK. 3 = FK. 3.	FT. 3.
常	恒	自	│	健	智	吉	│
當	思	彊	守	者	│	祥	│
惟	修	守	常	得	求	無	│
念	善	正	堅	度	寂	有	│
道	法	行	固	生	靜	上	│

« Toujours il faut être uniquement préoccupé du chemin, de toute sa force garder la pratique correcte. Les fermes

arrivent à être sauvés des naissances; leur fortune est sans supérieure. »

Ft. IV, 3.

« Toujours préoccupés de pratiquer la bonne loi, se gardant eux-mêmes constamment fermes, les sages aspirent à l'apaisement; leur fortune est sans supérieure. »

Var. a. apramattāḥ; Dh. *te jhāyino*; T. semble avoir lu *tatra* au lieu de *apra°; rgyun-tu bsgoms pa* signifie littéralement « qui pratique (*bhāvaya°*) en continuité ».

Dh. A. Comme au vers 1.

4 प्रमादमप्रमादेन यदा नुदति पण्डितः।
प्रज्ञाप्रासादमारुह्य त्वशोकः शोकिनीं प्रजाम्
पर्वतस्थ इव भूमिष्ठान् धीरो बालानवेक्षते ॥

« Quand le sage chasse la frivolité par le sérieux, monté sur la terrasse de la sapience, sans chagrin, il jette les yeux sur la foule chagrine, sur les sots, lui, le penseur, comme du haut de la montagne on regarde ceux de la plaine. »

Dh. 28 (II, 8). pamādaṁ appamādena yadā nudati paṇḍito
paññāpāsādam āruyha asoko sokiniṁ pajaṁ
pabbataṭṭho va bhummaṭṭhe dhīro bāle avekkhati.

Dr. A[3] 16. pramada apramadena yada nudati panitu
pañaprasada aruyu aśoka śoino jana
pravataṭho va bhumaṭha dhiru bala avechiti

T. IV, 4.

གང་ཚེ་མཁས་པས་བག་ཡོད་པས། །བག་མེད་བཅོམ་པ་དེ་ཡི་ཚེ། །
(*yadā paṇḍita* instr. *apramādena pramāda* *nud*: *tadā*

ཤེས་རབ་ཁང་བཟང་སྟེང་འཛེགས་ནས། །མྱ་ངན་མེད་པས་གདུངས་བཅས་དང་། །
(*prajñā* *prāsāda* *āruhya* *aśoka* instr. *śokin*)

བརྟན་རྣམས་རི་བོའི་སྟེང་དག་ལས། །ས་སྟེང་བྱིས་པ་རྣམས་ལ་བལྟ། ॥
(*dhīrāḥ* *parvata* abl. *bhūmiṣṭha bālāḥ* dat. *avekṣ°*)

Tk. IV, 4 (= Fk. 8) et 4 *bis* (= Ft. IV, et 4 *bis*).

TK. 4 et FK. 8 a-b-c-d.	FT. 4.	TK. 4 et FK. 8 a-b-c-d.	FT. 4.	TK. 4 et FK. 8 a-b-c-d.	FT. 4.	TK. 4 et FK. 8 a-b-c-d.	FT. 4.
放	迷	能	|	己	|	去	|
逸	醉	劫(覺)	|	昇	|	危	|
如	|	之	|	智	|	而	乃
自	|	爲	|	慧	|	卽	獲
禁	|	賢	|	堂(閣)	|	安	|

TK. 4 *bis* et FK. 8 e-f.	FT. 4 *bis*.	TK. 4 *bis* et FK. 8 e-f.	FT. 4 *bis*.	TK. 4 *bis*.	FT. 4 *bis*.	TK. 4 *bis*.	FT. 4 *bis*.
明	智	譬	|	是	當	智	|
智	者	如	|	故	念	者	|
觀	|	山	|	捨	|	習	|
放	愚	與	|	憍	|	明	|
愚	人	地	|	慢	|	慧	|

« Quand la frivolité (*Ft.* l'ivresse) se réprime elle-même, alors on peut la chasser et on devient sage. Une fois monté dans le palais de la sagesse, on a passé les périls et on est en paix. Le sage regarde les sots comme de la montagne on regarde la terre. Ainsi, dégagé de (*Ft.* Rappelez-vous qu'il faut chasser) la négligence, le sage pratique la clarté de l'esprit. »

Var. Le chinois a, dans les deux versions, ajouté deux pādas pour compléter la double stance, au lieu d'avoir un vers à six pādas.

Dh. A. Au Jetavana, à propos de Mahākassapa.

Tk. C. Mahāmaudgalyāyana et ses deux élèves; c'est le conte 42 du Sūtrālaṃkāra d'Aśvaghoṣa.

5 उत्थानेनाप्रमादेन संयमेन दमेन च ।
द्वीपं करोति मेधावी तमोघो नाभिमर्दति ॥

« Par le ressort, par le sérieux, par la continence, par la maîtrise de soi, l'intelligent fait une île; le flot ne vient pas l'envahir. »

Dh. 25 (II, 5). uṭṭhānenappamādena saññamena damena ca
dīpaṁ kayirātha medhāvī yaṁ ogho nābhikīrati.

Dr. A³ 7. uṭhanena apramadena sañamena damena ca
divu karoti medhavī ya jara nabhimardati.

T. IV, 5.

བརྩོན་འགྲུས་དང་ནི་བག་ཡོད་དང། ཡང་དག་སྡོམ་དང་དུལ་བ་ཡིས།
(*utthāna* *apramāda* *saṁyama* *dama* instr.)

མཁས་པས་གླིང་དུ་བྱས་ནས་ནི། ཆུ་བོ་ཆེན་པོ་མངོན་དུ་ཟློག ॥
(*medhāvin* instr. *dvīpa* *kar*· abl. *ogha* *abhi* « écarter »)

Tk. IV, 5 (= Ft. IV, 5 = Ft. x, 5).

TK. 5.	FK. 5.	FT. 5.	TK. 5.	FK. 5.	FT. 5.	TK. 5.	FK. 5.	FT. 5.	TK. 5.	FK. 5.	FT. 5.
發	｜	｜	約	｜	｜	慧	｜	能	不	｜	黒
行	｜	｜	已	｜(以)	｜	能	｜	善	反	返	闇
不	｜	｜	自	｜	調	作	｜	作	入	冥	自
放	｜	｜	調	｜	伏	錠	｜(定)	智	冥	淵	破
逸	｜	｜	心	｜	｜	明	｜	燈	淵	中	壞

« Par l'activité, par l'absence de relâchement, en se modérant, en contrôlant son esprit, le sage se fait une lampe (*Ft.* on peut se faire de la sagesse une lampe) et il ne rentre plus dans l'abîme des ténèbres (*Ft.* et les ténèbres se détruisent d'elles-mêmes). »

Var. c. dvīpaṁ; les trois traducteurs chinois ont lu *dīpaṁ* « lampe » et symétriquement dans *d,* le *gha* étant presque iden-

tique au *ya, tamo yaṁ* « que les ténèbres. . . ». — *d. ogho* comme Dh.; T. dit littéralement « les grandes eaux ». *jara* de Dr. est sans doute à l'origine une restitution erronée de *jala* où on avait cru reconnaître *l* magadhien = *r* sanscrit. Le parallèle tiré du Jātaka 460, v. 3 par M. Franke (*dīpañ ca kātum icchāmi yaṁ jarā nābhikīrati*) atteste que cette lecture remonte à une interprétation ancienne, et qu'elle subsistait parallèlement à l'autre dans la communauté de langue palie. *karoti* comme Dr. en face de *kayirātha* Dh. — *d. abhimardati* d'accord avec Dr., contre *abhikīrati* de Dh. *tam* en face de *yaṁ* Dh. et *ya* Dr.

Dh. A. Au Veḷuvana, à propos de Cūḷapanthaka.

6 **उत्थानवतः स्मृतात्मनः शुभचित्तस्य निशाम्यचारिणः ।**
संयतस्य हि धर्मजीविनो ह्यप्रमत्तस्य यशो ऽभिवर्धते ॥

« Qui a du ressort, de la mémoire, la pensée honnête, l'action réfléchie, la continence, la vie dans la loi, le sérieux, sa gloire va grandissant. »

Dh. 24 (II, 4).

utthānavato satīmato sucikammassa nisammakārino
saññatassa ca dhammajīvino appamattassa yaso 'bhivaḍḍhati.

Dr. A³ 8.

uṭhanamato smatimato suyikamasa niśamacarino
sañatasa hi dhamajivino apramatasa yaś idha vaḍhati.

T. IV, 6. [པ་དང

བརྩོན་འགྲུས་ལྡན་ཞིང་དྲན་དང་ལྡན་པ་དང། སྤྱོད་པ་གཙང་ཞིང་བརྟགས་ནས་བྱེད་
(*utthāna* *-vat* *smṛti* *-mat* *car·* *śubha* *niśāmya* *kārin*)

[མངོན་པར་འཕེལ

ཡང་དག་སྡོམ་དང་ཆོས་ཀྱིས་འཚོ་བ་དང | བག་ཡོད་རྣམས་ཀྱིས་གྲགས་པ་
(*sam* *yama* *dharma* *jīvin·* *apramatta* plur. instr. *yaśaḥ*
[*abhi vardh·*)

Tk. IV, 6 (= Ft. IV, 6 = Fk. X, 4).

TK. 6 et FK. 4.	FT. 6.	TK. 6 et FK. 4.	FT. 6.	TK. 6 et FK. 4.	FT. 6.	TK. 6 et FK. 4.	FT. 6.
正	｜	行	意	自	｜	不	｜
念	｜	淨	靜	制	｜	犯	｜
常	｜	惡	易	以	｜	善	｜
興	｜	易	滅	法	｜	名	｜
起	｜	滅	除	壽	命	增	稱

« La pensée correcte, toujours debout, pur de conduite (*Ft.* d'esprit), détruisant facilement le mal, maître de soi, vivant longtemps dans la Loi, sans transgression, la bonne réputation grandit. »

Var. a. smṛtātmanaḥ équivaut à *satīmato* Dh., *smatimato* Dr. et T. *dran-daṅ-ldan-pa* = *smṛti-mant.* — *b. cittasya* d'accord avec Ft. *yi*, mais en désaccord avec Tk. et Fk. *hing* = *car°*, T. *spyod-pa* = *car°*, Dh. *kammassa* et Dr. *kamasa.* — *°cāriṇaḥ* d'accord avec Dr., mais contre T. *byed-pa* = *kāriṅ* et Dh. *kārino.* — *d.* (*a*)*bhivardhate* d'accord avec T. et Dh.; Dr. reste isolé avec sa lecture *yaś idha.*

Dh. A. Au Veḷuvana, à propos de Kumbhaghosaka.

7 अधिचेतसि मा प्रमद्यतः प्रततं मौनपदेषु शिक्षतः ।
शोका न भवन्ति तायिनो ह्युपशान्तस्य सदा स्मृतात्मनः ॥

« Qui n'est pas frivole dans l'ordre de l'esprit, qui s'entraîne continûment dans les prescriptions des anachorètes, il n'a pas de chagrins; il est le protecteur, l'apaisé, l'homme du souvenir. »

Udānā IV, 7. adhicetaso appamajjato munino monapathesu sikkhato
sokā na bhavanti tādino upasantassa sadā satīmato.

T. IV, 7.

ལྷག་པའི་སེམས་ལ་བག་བྱ་སྟེ། ཐུབ་པའི་ཐུབ་གཞི་རྣམས་ལ་བསླབ།
(*adhi cetasi pramad· kṛtvā muneḥ mauna-padeṣu śikṣ·*)

ཉེར་ཞི་རྟག་ཏུ་དྲན་ལྡན་པའི། སྐྱོབ་པ་མྱ་ངན་མེད་པ་ཡིན།།
(*upaśānta sadā smṛti-mataḥ tāyin śoka na bhavati*)

Tk. IV, 7 (= Ft. 7).

TK. 7.	FT. 7.	TK. 7.	FT. 7.	TK. 7.	FT. 7.	TK. 7.	FT. 7.
專	│	習	│	終	FT. *deest.*	亂	FT. *deest.*
意	│	意	│	無		念	
莫	│	能	牟	愁		得	
放	│	仁	尼	憂		休	
逸	│	戒	│	苦		息	

« L'esprit concentré, sans relâchement, pratiquant en esprit les règles du Bienfaisant (*Ft.* du *meou-ni;* la suite manque à *Ft.*), jamais il n'a plus de chagrins ni de douleurs; l'esprit qui était déréglé trouve la paix. »

Var. a. adhicetasi, confirmé par T., semble décidément préférable au pali U. °*cetaso.* — *b. pratatam,* en désaccord avec T. *thub pa'i thub* (*gži*) = *muner mauna*° qui répond exactement au pali *munino mona*°, mais pour le mot suivant, *padeṣu* U. est d'accord avec T. *gži* contre le pali *pathesu.* — *c. tāyino;* Ud. *tādino.* Sur ce mot, cf. Morris, *J. P. T. S.,* 1891-1893, p. 53; la traduction de T. *skyob-pa* « protecteur » fixe le sens de ce mot d'accord avec le Dhātupāṭha 519 *tāy· saṁtānapālanayoḥ.* — *d. smṛtātmanaḥ* en face du pali *satīmato* comme au v. 6 *a.*

Udāna. Au Jetavana, à propos de Sāriputta.

Tk. C. Au Jetavana, à propos de Śroṇa Koṭiviṁśa.

8 हीनान्धर्मान्न सेवेत प्रमादेन न संवसेत्।
मिथ्यादृष्टिं न रोचेत न भवेल्लोकवर्धनः।

« Qu'on ne pratique pas les lois infimes; qu'on n'habite pas avec la frivolité; qu'on n'approuve pas la fausse vue; qu'on ne devienne pas un accroissement du monde. »

Dh. 167 (XIII, 1). hīnaṁ dhammaṁ na seveyya pamādena na saṁvase
micchādiṭṭhiṁ na seveyya na siyā lokavaddhano.

Dr. A² 2. –nadhama na sev.a pramadena na savasi
michadithi na roy.a na sia lokavaḍhano.

T. IV, 8.

དམན་པའི་ཆོས་ལ་མི་བརྟེན་ཞིང་། བག་མེད་པ་ལ་བརྟེན་མི་བྱ།
(*hīna dharma* loc. *na sev·* *pramāda* loc. *sev·* *na* *kar··*)

ལོག་པར་ལྟ་ལ་འདོད་མེད་དང་། འཇིག་རྟེན་འཕེལ་བར་མི་བྱའོ། །
(*mithyā dṛṣṭi* loc. *roc·* *na* *loka* *vardh·* *na* *kar··*)

Tk. IV, 8 (= Ft. IV, 8).

TK. 8.	FT. 8.	TK. 8.	FT. 8.	TK. 8.	FT. 8.	TK. 8.	FT. 8.
不	|	不	|	不	|	不	|
親	|	與	|	種	|	於	|
卑	|	放	|	邪	|	世	|
漏	|	逸	|	見	|	長	增
法	|	會	|	根	|	惡	|

« Qu'on ne s'attache pas aux lois d'ordre inférieur; qu'on ne fasse pas compagnie avec le relâchement, qu'on ne plante pas les racines des fausses vues; qu'on n'accroisse pas le mal dans le monde. »

Var. c. roceta d'accord avec Dr., et aussi T. *'dod* « désir, plaisir ». — *d. bhavet*; Dh. *siya*; Dr. *sia*. — *lokavardhanaḥ* Tk.

(et Ft. qui le copie) traduit conformément à la glose de Tk. C. « Si un être pratique les mauvaises vues, il accroît les maux : il accroît le monde des enfers, le monde des pretas, le monde des animaux. »

Dh. A. Au Jetavana, à propos d'un jeune moine.

9 सम्यग्दृष्टिरधिमात्रा लौकिकी यस्य विद्यते।
अपि जन्मसहस्राणि नासौ गच्छति दुर्गतिम्॥

« Qui posséde en totalité la vue exacte du monde, il ne va jamais à une mauvaise destination, même dans des milliers de naissances. »

T. IV, 9.

འཇིག་རྟེན་པ་ཡི་ཡང་དག་ལྟ། ཆེན་པོ་སུ་ལ་ཡོད་གྱུར་པ།
(*laukika samyagdṛṣṭi mahant· ya· loc. vidyate*)

དེ་ནི་ཚེ་རབས་སྟོང་དུ་ཡང་། ངན་འགྲོར་འགྲོ་བར་མི་འགྱུར་རོ།།
(*asau janma sahasra api durgati gam· na bhav·*)

Tk. IV, 9 (= Ft. IV, 9).

TK. 9.	FT. 9.	TK. 9.	FT. 9.	TK. 9.	FT. 9.	TK. 9.	FT. 9.
正	|	世	|	更	歷	終	|
見	|	俗	|	於	|	不	|
增	|	智	|	百	|	墮	|
上	|	所	|	千	|	惡	地
道	|	察	|	生	|	道	獄

« Si la vue exacte augmente la voie supérieure, et si l'intelligence mondaine est bien reconnue, on a beau circuler dans cent et mille naissances, jamais on ne tombe dans une mauvaise voie (*Ft.* l'enfer). »

10 प्रमादमनुवर्तन्ते बाला दुर्मेधसो जनाः ।
अप्रमादं तु मेधावी धनं श्रेष्ठीव रक्षते ॥

« C'est la frivolité que suivent les sots, les pauvres d'esprit; mais le sérieux, les sages le gardent comme un banquier son trésor. »

Dh. 26 (II, 6). pamādam anuyuñjanti bālā dummedhino janā
appamādañ ca medhāvī dhanaṁ seṭṭhaṁ va rakkhati.

Dr. A³ 14. pramada anuyujati bala drumedhino jana
apramada tu medhavi dhana śeṭhi va rachati.

T. IV, 10.

བག་མེད་པ་ལ་སྦྱོར་བྱེད་པ། སྐྱེ་བོ་བྱིས་པ་བསམ་བརྟག་ཡིན།
(*pramāda* loc. *yuj·* *kar·* *jana* *bālā* *medhas* *kṣata*)

ཚོང་དཔོན་ནོར་རྣམས་སྲུང་བ་ལྟར། མཁས་པས་བག་དང་ལྡན་པར་བྱ། ॥
(*śreṣṭhin* *dhana* plur. *rakṣ·* *iva* *medhāvin* instr. *apramatta* *kartavya*)

Tk. IV, 10 (= Ft. IV, 10).

TK. 10.	FT. 10.	TK. 10.	FT. 10.	TK. 10.	FT. 10.	TK. 10.	FT. 10.
修	|	愚	|	定	正	如	|
習	|	人	|	則	觀	財	|
放	|	所	|	不	|	王	|
逸	|	狎	|	放	散	守	|
人	|	習	|	逸	亂	藏	|

« L'homme qui pratique le relâchement est fréquenté par les sots. Celui qui est ferme n'a pas de frivolité (*Ft.* celui qui a la vue exacte n'a pas de distraction) comme le banquier qui garde son trésor. »

FK. X, 6.

護斯爲寶尊
上智常（當）重愼
貪亂好諍訟
愚人意難解

«Le sot a l'esprit difficile à éclairer; la convoitise l'embrouille et il aime la dispute. L'intelligence supérieure est toujours appliquée à l'attention; elle la garde pour en faire son trésor suprême.»

Var. *a.* *anuvartante;* Dh. *anuyuñjanti* d'accord avec le Dr. *anuyujati* et T. *sbyor* = *yuj·*. — *d.* *śreṣṭhā* d'accord avec Dr. T. Tk. et Ft. contre *seṭhaṁ* de Dh. et Fk.

Dh. A. Au Jetavana, à propos de Bālanakkhatta.

11 प्रमादमनुवर्तन्ते बाला दुर्मेधसो जनाः ।
अप्रमत्तः सदा ध्यायी प्राप्नुते ह्यास्रवक्षयम् ॥

«C'est la frivolité que suivent les sots, les pauvres d'esprit; mais le sérieux, toujours en méditation, atteint la suppression des courants.»

T. IV, 11.

[བག་མེད་པ་ལ་མི་སྦྱོར་ཞིང་། འདོད་ལ་དགའ་བ་མི་སོགས་དང་།
(*pramāda* loc. *na* *yuj·* *kāma* loc. *rati* *na* *ci·*)]

རྟག་ཏུ་བག་ཡོད་སེམས་བྱེད་པ། ཟག་པ་ཟད་པ་ཐོབ་པར་འགྱུར། ‖
(*sadā* *apramāda* *manas* *kar·* *āsrava* *kṣaya* *prāp·*).

Var. En fait T. IV, 11 combine les pādas *c-d* de U. 11 avec les pādas *a-b* de U. 12.

12 प्रमादं नानुयुञ्ज्येत न कामरतिसंस्तवम् ।
अप्रमत्तः सदा ध्यायी प्राप्नुते . . . सुखम् ॥

« Qu'on ne s'attache pas à la frivolité, ni à la camaraderie du désir ou du plaisir; le sérieux, toujours en méditation, atteint le . . . bonheur. »

Dh. 27 (ii, 7). mā pamādam anuyuñjetha mā kāmaratisanthavaṁ
appamatto hi jhāyanto pappoti vipulaṁ sukhaṁ.

Dr. A¹, 7. [nai pramadasamayu aprati asavachayi]
apramato hi jayatu pranoti paramu sukhu.

et pour le premier hémistiche :

cf. Dr. A¹, 2 a-b (= 3 a-b).
apramadi pramodia ma gami ratisabhamu

{ 2 c-d [apramato hi jhayatu viśeṣa adhikachati.
{ 3 c-d [apramato hi jayatu chaya dukhasa pramuni.

T. Voir *supra*, v. 11 a-b.

Tk. iv, 11 (= Ft. iv, 11.)

TK. 11.	FT. 11.	TK. 11.	FT. 11.	TK. 11.	FT. 11.	TK. 11.	FT. 11.
莫	|	亦	|	思	|	可	|
貪	|	莫	勿	念	|	以	|
莫	樂	嗜	|	不	|	獲	|
好	鬪	欲	|	放	|	大	|
諍(爭)	諍	樂	|	逸	|	安	|

« Pas de convoitise; pas de dispute; ne recherchez ni désir ni plaisir; l'esprit qui se souvient ne se relâche pas; il peut obtenir la grande paix. »

Var. a-b. T. a combiné le premier hémistiche avec le second du vers 11; Dr. a combiné le second hémistiche de 12

avec le premier de 13. Mais Dh., Tk. et Ft. sont d'accord pour le vers entier avec U.-*d*. L'épithète de *sukham* manque dans notre manuscrit; une précision pourrait avoir quelque intérêt en face de la divergence de Dh. et Dr. Le Saṁy. Nik. qui contient cette stance (I, 25, où elle suit le vers de Dh. 26 = 10 *supra*) a *paramaṁ* comme Dr. au lieu de *vipulaṁ* de Dh.

Dh. A. Au Jetavana, à propos de Bālanakkhatta.

13 नायं प्रमादकालः स्यादप्राप्ते ह्यास्रवक्षये।
प्रमत्तं मार अन्वेति सिंहं वा मृगमातृका॥

« Que ce ne soit pas le temps de la frivolité, tant qu'on n'a pas atteint l'épuisement des courants; le frivole, Māra le suit, comme la mère du faon suit le lion. »

Dr. A[1], 6. nai kalu pramadasa aprati asravachaye
pramata duhu amoti siha ba muyamatia.

T. IV, 12. ཟག་པ་ཟད་པ་མ་ཐོབ་ཀྱང་། དུས་འདིར་བག་མེད་མི་བྱ་སྟེ།
(*āsrava kṣaya na prāpta api samaya tena pramāda na kartavya*)

རི་དགས་མ་ཡིས་སེང་གེ་ལྟར། བག་མེད་པ་དག་བསད་པར་འགྱུར།།
(*mṛga mātar* instr. *siṁha iva pramatta vadh· bhav·*)

Tk. IV, 12 (= Ft. IV, 12 = Fk. X, 11).

TK. 12.	FT. 12.	TK. 12.	FT. 12.	TK. 12.	FT. 12.	TK. 12.	FT. 12.
不	|	能	|	自	放	如	|
爲	|	制	|	恣	逸	師	|
時	|	漏	|	魔	|	子	|
自	|	得	|	得	|	搏	|
恣	|	盡	|	便	|	鹿	|

« Celui qui, en raison du temps, ne se laisse point aller, il peut maîtriser les courants et en obtenir l'épuisement; si on se

laisse aller (*Ft.* si on est frivole), Māra obtient l'avantage sur vous, comme le lion qui prend la biche.»

Var. c. Māra, d'accord avec tous, sauf Dr. (*duhu*). — *d.* Tous les textes viennent confirmer cette comparaison embarrassante. M. Franke, à propos de Dr. (*Z.D.M.G.,* 1906, p. 479), a judicieusement rappelé le Jātaka 93, v. 92, *vissāsā bhayam anveti sīhaṁ va migamātukā;* le rédacteur du Jātaka a, pour expliquer cette comparaison étrange, inventé une histoire à dormir debout : Pour se débarrasser d'un lion qui menace son troupeau, un berger frotte de poison le corps d'une antilope aimée de ce lion; le fauve la lèche et s'empoisonne! Les traducteurs chinois ont rétabli le rapport normal entre les animaux de la comparaison; dans Tk., Ft., Fk., c'est le lion qui prend la biche. Le commentaire de Tk. glose ainsi cette comparaison : «La biche qui a allaité son petit, le petit continue à la suivre de çà et de là; elle, qui ne pense qu'à son petit, ne peut s'en éloigner. Et alors le lion observe que la biche ne se sépare pas du petit; il survient, et prend la mère avec le petit qui sont tous perdus.» L'explication semble juste. Il faudrait alors entendre : «comme la biche suit le lion [qui lui a pris ses petits]».

14 स्थानानि चत्वारि नरः प्रमत्त आपद्यते यः परदारसेवी।
अपुण्यलाभं त्वनिकामशय्यां निन्दां तृतीयं नरकं चतुर्थम्॥

«Il y a quatre points que le frivole s'assure en courtisant la femme d'autrui : il gagne du démérite; il ne couche pas à son aise; tertio, le blâme; quarto, l'enfer.»

Dh. 309 (xxii, 4).

cattāri ṭhānāni naro pamatto āpajjatī paradārūpasevī
apuññalābhaṁ nanikāmaseyyaṁ nindaṁ tatīyaṁ nirayaṁ catutthaṁ.

T. IV, 13.

བག་མེད་ཕ་རོལ་བུད་མེད་སྟེན་བྱེད་པའི། མི་གང་ཡིན་ལ་གནས་སྐབས་འདི་བཞི་[འབྱུང།

(*pramāda para dāra sevin nara ya· asti* loc. *sthāna· tat· catur·* [*āpad·*)

བསོད་ནམས་མི་ཐོབ་བདེ་བར་མི་ཉལ་དང། གསུམ་པ་སྨད་འགྱུར་བཞི་པ་དམྱལ་[བར་འགྱུར།།

(*puṇya na lābha sukha na śayyā tṛtīya nindā caturtha naraka* [*bhav·*)

Tk. IV, 13 (= Ft. IV, 13).

TK. 13.	FT. 13.	TK. 13.	FT. 13.	TK. 13.	FT. 13.	TK. 13.	FT. 13.
放	|	好	|	危	初	毀	|
逸	|	犯	|	嶮	獄	三	|
有	|	他	|	非	二	婬	睡
四	|	人	|	福	尠	妖	眠
事	|	婦	|	利	福	四	|

« Le frivole a quatre choses quand il aime criminellement la femme d'autrui : les périls, le dommage (*Ft.* la prison, deuxièmement peu de bonheur), troisièmement le déshonneur, quatrièmement la débauche (*Ft.* le sommeil). »

Var. c. Remarquer *tv anikāma·* en face du pali *nanikāma·*. — *d. narakam* en face de Dh. *nirayam*, par une alternance presque constante.

Dh. A. Au Jetavana, à propos de Khema, neveu d'Anāthapiṇḍika.

15 अपुण्यलाभं च गतिं च पापिकां भीतस्य भीताभिः सहाल्पिकां रतिम्।
न . . पश्यन्नृपतेश्च दण्डं परस्य दाराणि विवर्जयेत्॥

« Considérant le démérite qu'on gagne, et la destination mauvaise, et la mince jouissance d'un homme qui a peur avec

IMPRIMERIE NATIONALE.

des femmes apeurées, et le châtiment du roi, qu'on évite la femme d'autrui ! »

Dh. 310 (XXII, 5). apuññalābho ca gatī ca pāpikā
bhītassa bhītāyā ratī ca thokikā
rājā ca daṇḍaṁ garukaṁ paṇeti
tasmā naro paradāraṁ na seve.

T. IV, 14.

བསོད་ནམས་མ་ཐོབ་སྡིག་པའི་འགྲོ་བ་དང ། འཇིགས་དང་བག་ཚ་ལྷན་ཅིག་བདེ་[བ་ཆུང །

(*puṇya na lābha pāpa gati ca bhīta bhīta saha rati alpa*)

རྒྱལ་པོའི་ཆད་པ་ཆེན་པོས་གཅོད་འགྱུར་ཞིང ། ལུས་ཞིག་སེམས་ཅན་དམྱལ་[བ་རྣམས་སུ་འཚོད ॥

(*rāja* gén. *daṇḍa mahant* instr. *chid·* *kāya kṣaya sattva naraka* [plur. loc. *pac·*)

Tk. IV, 14 (=Ft. IV, 14).

TK. 14.	FT. 14.	TK. 14.	FT. 14.	TK. 14.	FT. 14.	TK. 14.	FT. 14.
不	無	畏	|	王	|	制	身
福	|	而	|	法	|	意	死
利	|	畏	|	重	加	離	入
墮	|	樂	|	罪	重	他	地
惡	|	寡	|	加	罪	妻	獄

« Du dommage; chute dans une mauvaise situation; apeuré avec apeurée, il y a peu de plaisir; la loi du roi inflige un lourd châtiment. Maîtrisez votre pensée qu'elle s'écarte de la femme d'autrui (*Ft.* soi-même, on meurt et on entre dans l'enfer). »

Var. L'accord de U. et Dh. n'est complet que pour le pāda *a;* mais les deux rédactions travaillent sur des éléments identiques.

Dh. A. Comme pour le vers précédent.

Tk. C. Histoire de Vītaśoka, frère d'Aśoka; le récit est très voisin de Divyāv. XXVIII.

16 प्रतियत्येव तत्कुर्याद्यज्ज्ञानेद्धितमात्मनः ।
न शाकटिकचिन्ताभिर्मन्दं धीरः पराक्रमेत् ॥

« En l'occurrence, qu'on fasse ce qu'on sait bon pour soi. Pas d'idées de charretier ! Que le sage ne fasse pas effort mollement ? »

Saṁy. Nik. I, 57. paṭikacceva taṁ kayirā yaṁ jaññā hitam attano
na sākaṭikaṁ cintāya mantā dhīro parakkame.

(Même vers, Milinda, p. 66, avec var. *a* : *paṭigacc°*; *c* : *sakaṭikacintāya.*)

T. IV, 15.

གང་ཞིག་བདག་བདེ་ལྟ་འདོད་པ། དེས་ནི་གོང་མ་བཞིན་དུ་བྱ།
yat ātma hita iva kāmay° tena pūrva-vat kartavya)

བྱིས་པའི་ཤིང་རྟ་བཞིན་འགྱུར་བས། བརྟན་པས་བརྩོན་འགྲུས་ ཞན་ མི་བྱ།།
(bāla śākaṭika iva bhūtvā dhīreṇa parākrama manda na kartavya)

Tk. 15 et Ft. 15 ont à la place correspondante un vers assez différent :

TK. 15.	FT. 15.	TK. 15.	FT. 15.	TK. 15.	FT. 15.	TK. 15.	FT. 15.
本	｜	情	｜	不	｜	愚	｜
情	｜	知	｜	慮	｜	者	｜
不	｜	不	｜	邪	｜	念	｜
自	｜	自	｜	徑	｜	力	｜
造	｜	爲	｜	路	｜	求	｜

« La nature originelle ne se met pas en train spontanément ; la connaissance naturelle ne travaille pas spontanément ; ne considérez pas les voies obliques ; le sot met la force de sa pensée au désir. »

Var. U. représente ici une tradition certainement meilleure que le pali. Observer, dans *d*, l'alternance *mandam* U. = *mantā*

pali, qui se reproduit ailleurs encore, et qui semble impliquer d'assez graves conséquences. — Tk. et Ft. semblent traduits sur un original voisin de U. *a* semble conserver *kuryāt* et peut-être *pratiyaty eva* altéré en *prakṛtyaiva; b* rappelle *jānet* et *ātmanaḥ; c* rend assez bien l'idée de *śākaṭikacintābhiḥ*, et *d* semble conserver *parākramet*, mais «le sot» (*bālaḥ*) a été substitué à *dhīraḥ* et le sens a été retourné.

17 यथा शाकटिको मार्गं समं हित्वा महापथम् ।
विषमं मार्गमागम्य भिन्नाक्षः शोचते भृशम् ॥

«Comme le charretier qui a quitté le chemin uni, la grande route, une fois arrivé sur le chemin inégal, pleure fort, avec son essieu brisé.»

Saṁy. Nik. I, 57. yathā sākaṭiko panthaṁ samaṁ hitvā mahāpathaṁ
visamaṁ maggam āruyha akkhacchinno va jhāyati.

(Milinda, p. 66, avec var. *a : sākaṭiko nāma.*)

T. IV, 16 (a-b-c-d).

དཔེར་ན་བྱིས་པའི་ཤིང་རྟ་དག ། ལམ་ཆེན་བཟང་པོ་བོར་ནས་སུ །
(*yathā bāla śākaṭika patha mahā sama hitvā*)

ལམ་ངན་དག་ཏུ་འགྲོ་བྱེད་པས ། མིག་ཆག་སེམས་ཁོངས་ཀྱུད་པ་ལྟར ॥
(*mārga viṣama āgamya akṣi bhinna śocate iva*)

Tk. IV, 16.

如車行道
捨平大塗
從邪徑敗
生折軸憂

«Comme un charretier en route quitte le grand chemin uni et suit un mauvais sentier qui l'endommage; d'où le chagrin de la rupture de l'essieu.»

Ft. IV, 16 est tout différent :

如目將無目
而導世間人
闇者從得燭
智者喻明燈

« Le sage est comme une lampe qui éclaire; c'est en lui que l'ignorant trouve son flambeau; c'est lui qui guide et conduit les hommes en ce monde, comme un qui a des yeux à la tête de gens sans yeux. »

Var. a. T. a lu *bālaḥ* au lieu de *mārgaṁ* U., *panthaṁ* S. N., *nāma* Mil.; Tk. a dû lire *mārge*. — *c.* *āgamya* confirmé par T. en face de *āruyha* pali. — *d.* *akṣa* a trompé les interprètes. T. traduit *mig* « œil »; le vers de Ft. semble refait tout entier sur cette donnée erronée de « l'œil ».

Tk. *C.* Le Bouddha et la caravane (sans localisation); le commentaire sur T. (Rockhill, sur vers 15) place l'épisode à Sāketa.

18 एवं धर्मादपक्रम्य ह्यधर्ममनुवर्त्य च ।
बालो मृत्युमुखं प्राप्तश्छिन्नाक्ष इव शोचते ॥

« Ainsi, en s'écartant de la loi, et en suivant l'impiété, le sot tombe dans la gueule de la mort et il gémit comme l'homme à l'essieu brisé. »

Saṁy. Nik. I, 57. evaṁ dhammā apakkamma adhammam anuvattiya
mando maccumukhaṁ patto akkhacchimo va jhāyati.

(Milinda, p. 67 : var. *c*, *mano*.)

T. IV, 16 (e-f-g-h).

དེ་བཞིན་ཆོས་ནི་སྤངས་ནས་ཀྱང་། ཆོས་མིན་རྗེས་སུ་འཇུག་བྱེད་པའི།
(*evam dharma apakramya adharma anu -vartya*)

བྱིས་པ་འཆི་བདག་དབང་འགྲོ་ཞིང་། མིག་ཆག་བཞིན་དུ་བཅོམ་པ་ཐོབ།།
(*bāla mṛtyu vaśa gata akṣi bhinna iva parājaya labh·*)

Tk. IV, 17.

離法如是
從非法增
愚守至死
亦有折患

« Ainsi, abandonnant la loi, et suivant l'impiété toujours davantage, le sot persiste jusqu'à la mort, et il a, lui aussi, le chagrin de la rupture. »

Ft. IV, 17, est tout différent :

若所作不善
如彼無目人
涉道甚艱難
路險懷恐怖

« Si ce qu'il fait n'est pas bien, il est comme cet homme qui n'a point d'yeux; en passant sur la route il est exposé à toutes sortes de dangers; il pense aux périls du chemin et il est angoissé. »

Var. Le vers de Ft., symétrique au précédent, est amené par la même confusion de « l'œil » et de « l'essieu » (*akṣa*), confusion que T. a commise, lui aussi, comme au vers précédent. — *c*. *bālo*; S. N. *mando* (Mil. *mano*).

La scène est comme au vers précédent.

19 यत्कृत्यं तदपविद्धमकृत्यं क्रियते पुनः ।
उद्धतानां प्रमत्तानां तेषां वर्धन्ति आस्रवाः ।
आस्रवास्तेषु वर्धन्ते आरात्ते ह्यास्रवचयात् ॥

« Ce qu'il fallait faire, on l'a négligé; ce qu'il ne faut pas faire, on le fait encore; chez les hautains, les frivoles, s'accroissent les courants; chez eux les courants s'accroissent; ils sont loin de la suppression des courants. »

Dh. 292 (xxi, 3).

yaṁ hi kiccaṁ tad apaviddhaṁ akiccaṁ pana kayirati
unnālanaṁ pamattānaṁ tesaṁ vaḍḍhanti āsavā.

Dh. 253 (xviii, 19 c-d).

āsavā tassa vaḍḍhanti ārā so āsavakkhayā

Dr. Cr° 41 n'a conservé que la fin du vers :

asava teṣa vaḍhati ara te asavacha-.

T. iv, 17. གང་ཞིག་བྱ་བ་རྣམས་སྤངས་ནས། །མི་བྱ་བ་དག་བྱེད་པ་དང་།
(*yat kṛtya plur. apavidhya akṛtya· kar·*)

བག་མེད་པ་ཡིས་རློམ་བྱེད་པ། །དེ་དག་རྣམས་ཀྱི་ཟག་པ་འཕེལ། །
(*pramādena uddhata teṣām āsrava vardh·*)

གང་གི་ཟག་པ་འཕེལ་འགྱུར་བ། །དེ་ཡིས་ཟག་མེད་རྒྱང་མ་ན། །
(*yasya āsrava vardh· tasya anāsrava ārāt*)

Tk. iv, 18.

行　非　邪　諸　漏　除
亦　事　徑　漏　已　邪
應　莫　增　興　熾　漏
者　預　垢　盛　盛　盡*

« Faites ce qui convient; ne vous plaisez pas à ce qui n'est pas bien. Sur la mauvaise voie, on accroît les péchés, et les

courants s'accroissent; quand les courants se sont multipliés, on est loin de la fin des courants.»

Ft. IV, 18, est tout différent :

善法若增辰
魔羅不得便
漏盡證寂滅
可獲眞實果

«Si on accroît les bonnes lois, Māra ne trouve pas d'occasion; à l'épuisement des courants, on confesse le Nirvāṇa, et on possède le véritable fruit.»

Var. Le vers a six pādas dans U.; Dh. a utilisé ailleurs les pādas *e* et *f*; une fois de plus, Dr. est d'accord avec U. pour le pluriel *teṣu* = *teṣa*, *te*, contre le singulier *tassa*, *so* de Dh. La symétrie de *yeṣām*, *te* au vers suivant recommande le pluriel.

Dh. A. Au Jātiyāvana, à propos des Bhaddiya-bhikkhus.

20 येषां तु सुसमारब्धा नित्यं कायगता स्मृतिः ।
अकृत्यं ते न कुर्वन्ति कृत्ये सातत्यकारिणः ।
स्मृतानां संप्रजानानामस्तं गच्छन्ति आस्रवाः ॥

«Ceux qui se sont mis énergiquement à penser toujours au corps, ils ne font pas ce qu'on ne doit pas faire; ils agissent continûment dans le devoir; ils ont la mémoire, la pleine conscience; leurs courants vont s'évanouir.»

Dh. 293 (XXI, 4). yesañ ca susamāraddhā niccaṁ kāyagatā sati
akiccaṁ te na sevanti kicce sātaccakārino
satānāṁ sampajānānam atthaṁ gacchanti āsavā.

Dr. C r° 42. yeṣa tu susamaradha nica kayakata sma-
....
sata sabrayanana taṣa..............

T. IV, 18.

གང་ཞིག་ལུས་རྟོགས་དྲན་པ་དང་། རྟག་ཏུ་ལེགས་པར་བརྩམས་པ་དང་།
yat kāya preks· smṛti nityam su – samārabdha)

བྱ་བ་མ་ཡིན་མི་བྱེད་ཅིང་། རྒྱུན་ཏུ་བྱ་བ་བྱེད་པ་དང་།
(kṛtya na as· na kar·· sātatyena kṛtya kārin)

དྲན་དང་ཤེས་བཞིན་ལྡན་པ་དེའི། ཟག་པ་རྣམས་ནི་ཟད་པར་འགྱུར།
(smṛti-samprajanya-vat tat gén. āsravāḥ kṣīy·)

གང་གི་ཟག་པ་ཟད་གྱུར་པ། དེ་ནི་ཟག་མེད་ཐོབ་པར་འགྱུར།།
(yasya āsrava kṣīy· tat anāsrava prāp·)

Tk. IV, 19.

諸有猗權慧
常念於身患
非事亦不爲
應爲而不捨
有念思智慧
永無有諸漏

« Ceux qui s'appuient sur la science exacte, dont la mémoire est toujours préoccupée du mal du corps, qui ne font pas ce qui ne se doit pas, qui font ce qui se doit sans jamais cesser, qui ont la mémoire et la sagesse, ceux-là sont à jamais sans courants. »

Ft. IV, 19, est tout différent, et fait pendant à Ft. IV, 18 :

惡法若增長
魔羅常伺便
失彼寂滅道
受苦無窮盡

« Si on accroît les mauvaises lois, Māra vous guette sans cesse; on manque le chemin du Nirvāṇa, on subit des douleurs incessantes. »

Var. Le vers a six pādas dans Ud. Dh. Dr. Tk. Mais T. ou plutôt l'original sanscrit que suit le traducteur tibétain a ajouté en surcroît deux pādas pour former un vers double, à huit pādas. M. Rockhill a, dans sa traduction, séparé chaque groupe de quatre pādas et a dénombré 19 et 20 les deux vers ainsi obtenus, mais il a pris soin d'avertir que le commentateur les traite comme un seul vers.

Dh. A. Comme au vers précédent.

21 न तावता धर्मधरो भवति यावता बहु भाषते ।
यस्त्विहाल्पमपि श्रुत्वा धर्मं कायेन वै स्पृशेत् ।
स वै धर्मधरो भवति यो धर्मे न प्रमद्यते ॥

« On n'est pas un porteur de la loi en tant qu'on parle beaucoup; mais, si on n'a même entendu qu'un peu et qu'on touche vraiment la loi dans son corps, alors on est réellement porteur de la loi si on n'a pas de frivolité touchant la loi. »

Dh. 259 (xix, 4). na tāvatā dhammadharo yāvatā bahu bhāsati
yo ca appaṁ pi sutvāna dhammaṁ kāyena passati
sa ve dhammadharo hoti yo dhammaṁ na ppamajjati.

Dr. A[3] 10. na tavata dhamadharo yavata baho bhaṣati
yo tu apa bi ṣutvana dhamu kaena phaṣai
sa ho dhamadharo bhoti yo dhamu na pramajati.

T. iv, 19.

ཇི་ཙམ་མང་དུ་སྨྲ་བྱེད་པ། དེ་དག་དམ་ཆོས་འཛིན་པ་ཡིན།
(yāvat bahu bhāṣ· sa sad dharma-dhara bhav·)

གང་དག་འདི་ནི་ཐོས་ཉུང་ཡང་། ལུས་ཀྱིས་ཆོས་དག་མངོན་སུམ་བྱས།
(yat tat śru alpa api kāyena dharma abhi kar·)

གང་དག་ཆོས་ལ་བག་བྱེད་པ། དེ་དག་དམ་ཆོས་འཛིན་པ་ཡིན།།
yat dharma loc. *apramāda kar sa sad dharma dhara bhav·)*

Tk. IV, 20 (=Ft. IV, 20).

TK. 20.	FT. 20.	TK. 20.	FT. 20.	TK. 20.	FT. 20.	TK. 20.	FT. 20.
所	｜	不	｜	若	｜	具	｜
謂	｜	必	｜	少	｜	足	｜
持	｜	多	｜	有	｜	法	｜
法	｜	誦	｜	所	｜	身	｜
者	｜	習	｜	聞	｜	行	｜

TK. 20.	FT. 20.	TK. 20.	FT. 20.
是	manque.	以	manque.
謂	〃	法	〃
持	〃	自	〃
法	〃	將	〃
人	〃	養	〃

« Pour être appelé le porteur de la loi, il n'est pas nécessaire qu'on récite beaucoup; si on n'a entendu que peu et qu'on pratique la loi tout entière en corps (*Ft.* s'arrête là), on est alors ce qui s'appelle le porteur de la loi; on se conduit selon la loi. »

Var. a. bhavati, qui rend le pāda hypermètre, manque à Dh. et Dr. — *d. spṛśet* qui correspond à *phaṣai* de Dr. et laisse isolé le *passati* de Dh. Le tibétain a substitué *mṅon sum byas* « rendre manifeste » littéralement = *abhi-saṁskar*. Le chinois se contente du terme vague « pratiquer ». — *kāyena*, traduit littéralement en chinois, n'est pas glosé dans Tk. C.; mais l'expression 具足法身 « le corps de la loi tout entière » y est reprise et isolée, excluant toute possibilité de construire dans le vers 身 (=*kāya*) avec 行 « pratiquer ». — *f. dharme*, d'accord avec T. *čhos la*, en face de *dhammaṁ*, Dh., et *dhamu*, Dr.

Dh. A. Au Jetavana; ekuddāna khīṇāsava thera.

Tk. C. Le Bouddha; Mahā-Kāśyapa; deux bhiksus.

22 सुबह्वपीह सहितं भाषमाणो न तत्करो भवति नरः प्रमत्तः ।
गोप इव गाः संगणयन् परेषां न भागवांछ्रामण्यार्थस्य भवति ॥

«Il a beau parler abondamment, en propos cohérents; s'il ne les applique pas, l'homme frivole, comme un berger qui compte les vaches d'autrui, n'a pas de part au bien de la vie monastique.»

Dh. 19 (I, 19).

bahuṁ pi ce sahitam bhāsamāno na takkaro hoti naro pamatto
gopo va gāvo gaṇayam paresaṁ na bhāgavā sāmaññassa hoti.

T. IV, 20.

གལ་ཏེ་རིགས་བཅས་མང་དུ་སྨྲས་ཀྱང་ནི ། བག་མེད་མི་དག་དེ་ལྟར་བྱེད་མི་ [འགྱུར །
(*cet sahita subahu bhāṣ· api pramatta nara tathā kar· na bhav·*)

དཔེར་ན་ཕྱུགས་རྫི་གཞན་གྱི་ཕྱུགས་བགྲངས་ལྟར། དེ་དག་དགེ་སྦྱོང་སྐལ་པ་ཐོབ་ [མ་ཡིན ||
(*yathā gopa pareṣām go gaṇay· iva tat śrāmaṇya artha bhaj·* [*na as·*)

Tk. IV, 21 (=Ft. IV, 21).

TK. 21.	FT. 21.	TK. 21.	FT. 21.	TK. 21.	FT. 21.	TK. 21.	FT. 21.
雖	|	放	|	如	|	不	難
多	誦	逸	|	牧	|	獲	|
誦	習	不	|	數	|	沙	|
習	多	從	|	他	|	門	|
義	|	正	|	牛	|	正	果

«Celui qui récite beaucoup, mais, dans la pratique du sens, par relâchement, ne suit pas le bien, comme un berger qui compte les vaches d'autrui, il n'arrive pas à l'idéal (*Ft.* au fruit) du *cha-men* (śramaṇa).»

Var. a. subahv apīha; bahuṁ pi ce Dh. — *c. gāḥ saṁgaṇayan;* Dh. *gāvo gaṇayaṁ.* — *d. śrāmaṇyārthasya;* Dh. *sāmaññassa.*

Dh. A. A Śrāvastī, dans le Jetavana; deux sahāyaka-bhikkhus.

Tk. C. *Id.*

23 स्वल्पमपि चेत्सहितं भाषमाणो धर्मस्य भवति ह्यनुधर्मचारी।
रागं च दोषं च तथैव मोहं प्रहाय भागी श्रामण्यार्थस्य भवति ॥

«On a beau ne parler qu'un peu, en propos cohérents; si on pratique l'arrière-loi de la loi, en abandonnant la passion, la haine, et l'égarement, on a part au bien de la vie monastique.»

Dh. 20 (I, 20).

appaṁ pi ce sahitaṁ bhāsamāno dhammassa hoti anudhammacārī
rāgañ ca dosañ ca pahāya mohaṁ [sammappajāno suvimuttacitto
anupādiyāno idha vā huraṁ vā] sa bhāgavā sāmaññassa hoti.

T. IV, 21.

གལ་ཏེ་རིགས་བཅས་ཉུང་ངུ་སྨྲ་བྱེད་ཀྱང། ཆོས་ཀྱི་རྗེས་སུ་ཆོས་ལ་སྤྱོད་པ་དང།
(*cet sahita svalpa bhāṣ· api dharmasya anu-dharma* loc. *car·*)

[ཡིན ||

འདོད་ཆགས་ཞེ་སྡང་གཏི་མུག་སྤོང་བྱེད་པ། དེ་དག་དགེ་སྦྱོང་སྐལ་པ་ཐོབ་པ་
(*rāga doṣa moha prahāya tat śrāmaṇya artha bhaj· as·*)

Tk. IV, 22.

說法雖微少
一意專聽受
此名護法人
除去婬怒癡
衆結永盡者
故名爲沙門

«Celui qui énonce de la loi ne fût-ce qu'un tout petit peu, mais qui de toute son âme l'écoute et l'accueille, celui-là

s'appelle un homme qui garde la loi; il a rejeté bien loin la débauche, la colère et la sottise. Comme tous les liens sont à jamais supprimés pour lui, on lui donne pour cette raison le nom de *cha-men* (*śramaṇa*). »

Ft. IV, 22.

若聞惡而忍
識行人讚歎
消除貪瞋癡
彼獲沙門性

« Si un homme s'entend insulter, et qu'il le prend en patience; s'il proclame les louanges de ceux qui pratiquent; s'il chasse la convoitise, la colère et l'égarement, il possède alors la nature du *cha-men* (*śramaṇa*). »

Var. Dh. et Tk. ont chacun une stance de six pādas, mais sans être identiques entre eux. — *c. tathaiva moham;* Dh. *pahāya mohaṁ.* — *d. prahāya bhāgī śrāmaṇyārthasya.* Dh. *sa bhāgavā sāmaññassa.*

Dh. A. Même cadre qu'au vers précédent.

Tk. C. Deux bhikṣus de la montagne.

24 अप्रमादं प्रशंसन्ति प्रमादो गर्हितः सदा।
अप्रमादेन मघवान् देवानां श्रेष्ठतां गतः॥

« On vante le sérieux; la frivolité est toujours blâmée. C'est par le sérieux que Maghavan est arrivé au premier rang des dieux. »

Dh. 30 (II, 10). appamādena maghavā devānaṁ seṭṭhataṁ gato
appamādaṁ pasaṁsanti pamādo garahito sadā.

Dr. A[3] 27. apramada praśajhati pramadu garahitu sada

A[2] 1. apramadena makafa devana samidh(i) gatu.

T. IV, 22.

བག་ཡོད་བསྔགས་པ་བརྗོད་བྱེད་ཅིང་། རྟག་ཏུ་བག་མེད་ལ་སྨོད་པས།
(*apramāda praśaṁsā vac· kar·* *sadā* *pramāda* loc. *garh·* instr.)
བག་ཡོད་མཆོད་སྦྱིན་བརྒྱ་པ་ཡང་། ལྷ་རྣམས་ནང་ན་གཙོ་བོར་འགྱུར།།
apramāda kratu *śata* *api* *devāḥ* *antgrā mūrdhni bhav·*)

Tk. IV, 25.

不放而得稱
放逸致毀謗
不逸摩竭人
緣淨得生天

« Qui ne se relâche pas gagne l'estime; le relâchement est hautement décrié; en ne se relâchant pas, l'homme du Magadha, pur de causalité, est allé naître parmi les dieux. »

Ft. IV, 23.

讚歎不放逸
毀彼放逸人
恒獲人天報
最上為殊勝

« On exalte le manque de frivolité; on rabaisse l'homme frivole. C'est ainsi qu'on obtient sa rétribution, homme ou dieu; on est au degré suprême; on devient le Très-victorieux. »

Var. Dr. est d'accord avec Dh. pour renverser l'ordre des hémistiches de U. — *c.* Tk. a lu *Māgadha(ḥ)*. Ft. paraît avoir lu *bhagavān* au lieu de *maghavān*. — *d. samidhi* de Dr. reste isolé en face de *śreṣṭhatām, seṭṭhataṁ* etc.

Dh. A. A Vaiśālī, à propos de Sakka devarāja.

Tk. C. partant de la lecture *Māgadhaḥ* (au lieu de *Maghavān*) a été amené, pour légitimer cette lecture bizarre, à rap-

porter ici dans un long récit la carrière du Bodhisattva dans ses rapports avec Bimbisāra de Magadha. Le récit commence au Nirvāṇa du Bouddha Kāśyapa et va jusqu'à la visite rendue par Śākyamuni à Bimbisāra après la Bodhi. Le commentateur a introduit dans son récit six stances dont je n'ai pu déterminer l'origine; en raison de leur intérêt pour la comparaison critique des biographies du Bouddha, je cite et traduis ici ces stances (1).

[Tk. C sur IV, 23 (1).

夫人依四等
拔濟衆生類
袈裟如來服
除穢而造穢

« L'homme qui appuyé sur les quatre (*pratyaya*) aide et sauve la multitude des créatures, le Tathāgata, le *kia-cha* (*kaṣāya*) est son vêtement; il chasse le mal, et pourtant, [quand le chasseur le porte], il fait le mal. » (Le Bodhisattva à propos du chasseur qui lui cède par troc son kaṣāya.)

[Tk. C sur IV, 23 (2).

吾覩遠來士
衆相不缺漏
此必王世界
終不宗奉師

« Je vois un personnage qui vient de loin. Il a tous les signes au grand complet. Certainement il régnera sur le monde;

(1) L'exemplaire coréen a subi ici une fâcheuse interversion que l'édition de Tôkyô a systématiquement reproduite sans la corriger. Le commencement du chapitre VII, depuis la stance Tk. 22 jusqu'à la stance Tk. C (sur IV, 23) 2 exclusivement, a été rejeté à la fin du chapitre IX (Tôk. 78b), et le chapitre VII commence *ex abrupto* (Tôk. 65a) avec le vers d'Ārāḍa Kālāma.

jamais il n'a été le disciple d'aucun maître. » (Ārāḍa Kālāma et le Bodhisattva.)

[Tk. C sur IV, 23 (3).

衆　樂　輪　禍
生　獲　轉　災
貪　世　墮　入
自　俗　生　世
喪　定　死　冥

« Les créatures convoitent, et elles se ruinent d'elles-mêmes; elles se plaisent à obtenir la stabilité du siècle; mais elles circulent, tombent dans la naissance et la mort; affligées et calamiteuses, elles entrent dans l'abîme. » (Le Bodhisattva et Rāmaputra Rudraka.)

[Tk. C sur IV, 23 (4).

我　露　要　生
當　現　當　老
暴　鉤　方　病
屍　鎖　便　死
骸　骨　求　本

« Je veux découvrir l'ossature du squelette, mettre en pleine lumière les attaches et les os; en somme, je veux par quelque moyen chercher l'origine de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort. » (Parole du Bodhisattva.)

[Tk. C sur IV, 23 (5).

本　拯　捨　今
執　世　彼　方
弘　無　忉　取
誓　邊　利　命
心　境　宮　終

25 « A l'origine, il a fait et proclamé le vœu de sauver le monde dans son étendue infinie; il a quitté ce palais des *Tao-li*

IMPRIMERIE NATIONALE.

(= Trayastriṁśas), et maintenant le voilà qui accepte de finir sa vie. » (Parole des dieux Tuṣitas au spectacle des austérités du Bodhisattva.)

[Tk. C sur IV, 23 (6).

煎熬濕愛本
以心智斷別
心爲萬想本
計身無有仇

26 « J'ai desséché la racine humide de l'amour; c'est par le cœur que la pensée se disperse; le cœur est la racine des milliers de représentations; tout compte fait du corps, il n'est pas l'ennemi. » (Parole du Bodhisattva.)]

25 अप्रमादं प्रशंसन्ति सदा कृत्येषु पण्डिताः ।
अप्रमत्तो ह्युभावर्थावतिगृह्णाति पण्डितः ॥

« Les sages exaltent le sérieux, toujours, en affaires; le sage qui est sérieux saisit et surpasse les deux objets. »

Saṁy. Nik. I, 87 = Itivuttaka 23.

appamādaṁ pasaṁsanti puññakriyāsu paṇḍitā
appamatto ubho atthe adhigaṇhāti paṇḍito.

T. IV, 23.

བྱ་བ་བྱས་རུང་མ་བྱས་རུང་། མཁས་པ་བག་ཡོད་བསྔགས་པ་བརྗོད།
(*kṛtya kṛta yukta na kṛta yukta* *paṇḍita apramāda praśaṁsā vad·*)

བག་དང་བཅས་པའི་མཁས་པ་ཡིས། དོན་གཉིས་རབ་ཏུ་ཟིན་པར་འགྱུར།།
(*apramatta paṇḍita* instr. *artha dvaya ati grah· bhav·*)

Ft. IV, 24.

若 智 所 能
人 者 作 生
不 歎 善 諸
放 讚 增 善
逸 所 長 法

« Si un homme n'a pas de frivolité, c'est lui que les sages exaltent; ce qu'il fait s'accroît et grandit bien; il peut produire les bonnes lois. »

Tk. IV, 24.

不 智 無 知
欲 者 逸 者
致 分 義 所
名 別 豐 承
譽 義 饒 受

« Sans désirs, on atteint la réputation et la gloire. Qui le sait discerne la raison d'être. S'il n'y a pas de relâchement, la raison d'être abonde et prospère, et qui la connaît l'accueille avec déférence. »

Var. b. sadā kṛtyeṣu; le pali a *puññakriyāsu* « dans les œuvres méritoires ». T. suppose un autre texte : « En affaire, ce qu'il a fait est bien; ce qu'il n'a pas fait est bien. » — *d. atigṛhṇāti;* le pali a *adhigaṇhāti*. Le tibétain *rab tu* (d'ordinaire équivalent de *pra*) laisse le choix incertain.

26 दृष्टधार्मिक एको ऽर्थस्तथान्यः संपरायिकः ।
अर्थाभिसमयाद्धीरः पण्डितो हि निरुच्यते ॥

« L'un des objets est du monde présent; l'autre est du monde à venir; c'est parce qu'il a l'intuition des objets que le penseur est appelé un sage. »

Saṁy. Nik. I, 87 = Itivuttaka 23 [à la suite du vers précédent].

diṭṭhe dhamme ca yo attho yo c attho samparāyiko
atthābhisamayā dhīro paṇḍito ti pavuccati.

T. IV, 24. ཚེ་འདིའི་དོན་ནི་གང་ཡིན་དང་། ཕྱི་མའི་དོན་ནི་གང་ཡིན་པ།
kāla asya artha yad asti samparāya· artha yad asti)

དེ་དག་བརྟན་པས་རྟོགས་པས་ན། མཁས་པ་ཞེས་ནི་བརྗོད་པ་ཡིན།།
(tau dhīreṇa abhisamayāt paṇḍita iti vad· bhav·)

Tk. IV, 25.

現在所存義
亦及後世緣
勇士能演說
是謂明智士

« La raison d'être que le présent manifeste, et celle qui tend au monde futur, le vrai héros peut les énoncer tout au long; c'est pourquoi on l'appelle le sage éclairé. »

Ft. IV, 25.

若行放逸人
現法無能益
安情如不動
爾乃說爲智

« Si on pratique le relâchement, les lois du présent ne peuvent pas s'accroître; un caractère apaisé et immuable, on dit de lui qu'il est un sage. »

Var. a. *dṛṣṭadhārmika;* le pali dit *diṭṭhe dhamme ca.* — d. *nirucyate;* pali *pavuccati.* — Ft. paraît avoir substitué à ce vers un vers en partie différent.

27 अप्रमादे रतो भिक्षुः प्रमादे भयदर्शकः ।
दुर्गादुद्धरते त्मानं पङ्कसन्न इव कुञ्जरः ॥

« Un moine qui se plaît au sérieux, qui voit le péril dans la frivolité, se tire lui-même d'embarras, comme un éléphant enfoncé dans la vase. »

Dh. 31 (II, 11). appamādarato bhikkhu pamāde bhayadassivā

Dh. 327 (XXIII, 8) [appamādaratā hotha sacittam anurakkhatha]
duggā uddharath attānaṁ paṅke sanno va kuñjaro.

Dr. B 32. apramadaratu yo bhikhu pramadi bhayadaśima

A' 5. [apramadarata bhodha sadhami supravedite]
drugha udhvaradha atmana pagasana va ku...

T. IV, 25.

དགེ་སློང་བག་ཡོད་ལ་དགའ་ཞིང་། བག་མེད་པ་ལ་འཇིགས་ལྟ་བས།
(*bhikṣu* *apramāde* *rata* *pramāde* *bhaya* *darś·* instr.)

བདག་ཉིད་ངན་འགྲོ་ལས་འདྲེན་ཏེ། འདམ་རྫབ་ལས་ནི་གླང་ཆེན་བཞིན། །
(*ātman* *durgāt* *uddhar·* *paṅkāt* *kuñjara* *iva*)

Tk. IV, 26 = Ft. IV, 26.

TK. 29.	FT. 26.	TK. 29.	FT. 26.	TK. 29.	FT. 26.	TK. 29.	FT. 26.
比	苾	放	|	能	如	如	難
丘	芻	逸	|	免	象	象	救
謹	懷	多	|	深	拔	拔	深
慎	謹	憂	|	海	淤	淤	海
樂	慎	愆	|	難	泥	泥	苦

« Le bhikṣu qui aime (*Ft.* chérit) sa consigne, et que le relâchement chagrine fort, il échappe aux difficultés de la mer

profonde (*Ft.* il échappe à grand'peine aux douleurs de la mer profonde), comme l'éléphant qui se tire de la vase.»

Var. Les deux hémistiches du sanscrit sont séparés et montés chacun à part dans une stance différente dans Dh. et dans Dr., mais le demi-vers que Dh. et Dr. ont combiné avec le second hémistiche de U. commence justement comme *a* de U. — *b. darśakaḥ;* Dh. *dassivā;* Dr. *daśima.* — *c. uddharate;* Dh. et Dr. substituent à la 3ᵉ personne singulier de U. une 2ᵉ personne pluriel : *uddharatha* Dh.; *udhvaradha* Dr.

Dh. 327. Au Jetavana, à propos de l'éléphant Buddheraka.

Tk. C. Au Jetavana, à propos de l'éléphant de Prasenajit.

28 अप्रमादरतो भिक्षुः प्रमादे भयदर्शकः ।
धुनाति पापकं धर्मं पत्राणीव हि मारुतः ॥

«Un moine qui se plaît au sérieux, qui voit le péril dans la frivolité, secoue la loi mauvaise comme le vent fait des feuilles».

Therag. 2 et 1006.

[upasanto uparato mantabhāṇī anuddhato]
dhunāti pāpake dhamme dumapattaṁ va māluto.

Dr. B 28.

[metravihari yo bhikhu prasanu buddhaśāśane]
tunati pavaka dharma drumapatra ba maturu.

T. IV, 26.

དགེ་སློང་བག་ཡོད་ལ་དགའ་ཞིང། བག་མེད་པ་ལ་འཇིགས་ལྟ་བས།
(*bhikṣu apramāde rata pramāde bhaya darś* instr.)

སྡིག་པའི་ཆོས་རྣམས་སྤྲུག་པར་བྱེད། རླུང་གིས་ལྗོན་ཤིང་ལོ་མ་བཞིན༎
pāpaka dharma plur. *dhā* *mārutena druma pattra iva*)

Tk. IV, 27 (= Ft. IV, 32).

TK. 30.	FT. 27.	TK. 30.	FT. 27.	TK. 30.	FT. 27.	TK. 30.	FT. 27.
比	苾	放	|	散	抖	如	|
丘	芻	逸	|	灑	擻	風	|
謹	懷	多	|	諸	|	飄	|
慎	謹	憂	|	惡	罪	落	|
樂	慎	愆	|	法	塵	葉	|

« Le bhikṣu qui aime sa consigne (*Ft.* qui aime l'attention) et que le relâchement chagrine fort, il secoue et disperse les mauvaises lois (*Ft.* il secoue la poussière des péchés), comme l'ouragan fait tomber les feuilles. »

Var. Pour *a-b*, cf. vers 27. Le pali et Dr. ont combiné chacun le second hémistiche avec des hémistiches différents. — *d.* Le tibétain semble avoir traduit sur un texte qui donnait *drumapattra* comme le pali et Dr. — *mārutaḥ;* Therag. *māluto;* Dr. *maturu.*

Tk. C. Au Magadha, au jardin du Poirier doux, à la grotte de la maison de Pierre.

29 अप्रमादरतो भिक्षुः प्रमादे भयदर्शकः।
संयोजनमणुस्थूलं दहन्नग्निरिव गच्छति॥

« Un moine qui se plaît au sérieux, qui voit le péril dans la frivolité, va comme un feu consumant toute attache subtile ou épaisse. »

Dh. 31 (II, 11).

appamādarato bhikkhu pamāde bhayadassivā
saññojanaṁ aṇuṁthūlaṁ ḍahaṁ aggīva gacchati.

Dr. B 33: ápramadaratu yo bhikhu pramadi bha . . .
B XII. sañoya . . . .

T. IV, 27. དགེ་སློང་བག་ཡོད་ལ་དགའ་ཞིང། བག་མེད་པ་ལ་འཇིགས་ལྟ་བས།
(*bhikṣu apramāde rata pramāde bhaya darś·* instr.)
ཀུན་ཏུ་སྦྱོར་བ་ཕྲ་སྦོམ་དག ། མེ་ཡིས་བསྲེགས་པ་བཞིན་དུ་འགྲོ ||
(*saṁyojana aṇu sthūla agninā dah· iva gam·*)

Tk. IV, 28 (= Ft. 28).

TK. 31.	FT. 28.	TK. 31.	FT. 28.	TK. 31.	FT. 28.	TK. 31.	FT. 28.
比	苾	放	|	結	|	爲	如
丘	芻	逸	|	使	|	火	|
謹	懷	多	|	所	深	燒	焚
愼	謹	憂	|	纏	|	已	枯
樂	愼	愆	|	裹	縛	盡	薪

«Le bhikṣu qui aime (*Ft.* chérit) sa consigne, et que le relâchement chagrine fort, les liens qui l'enveloppaient à l'intérieur (*Ft.* à fond) s'évanouissent comme si le feu les avait consumés (*Ft.* c'est comme un feu qui brûle du bois mort).»

Var. Pour *a-b*, voir *supra* 27. Mais ici toutes les recensions ont en commun les deux hémistiches réunis.

Dh. A. Au Jetavana, à propos d'un moine.

Tk. C. Même scène qu'au vers précédent.

30 अप्रमादरती भिक्षुः प्रमादे भयदर्शकः ।
स्पृशति ह्यनुपूर्वेण सर्वसंयोजनक्षयम् ॥

«Un moine qui se plaît au sérieux, qui voit le péril dans la frivolité, touche graduellement à la suppression de toutes les attaches.»

Itivuttaka 17 (stance à six pādas).

[kalyāṇamitto yo bhikkhu . . . .]
(c-f) pāpuṇe anupubbena sabbasaṁyojanakkhayaṁ.

Dr. C r° 28 + C III. [savutu pratimukhasa idrieṣu ca pajaṣu]
pramuni anupruvina savasañoyanachaya.

T. IV, 28.

དགེ་སློང་བག་ཡོད་ལ་དགའ་ཞིང་། བག་མེད་པ་ལ་འཇིགས་ལྟ་བས།
bhikṣu apramāde rata pramāde bhaya darś· instr.)

ཀུན་ཏུ་སྦྱོར་བ་ཀུན་ཟད་པ། རིམ་གྱིས་ཉམས་སུ་མྱོང་བར་འགྱུར།།
(*saṁyojana sarva kṣaya anupūrveṇa veday· bhav·*)

Tk. IV, 29 (= Ft. IV, 29).

TK. 32.	FT. 29.	TK. 32.	FT. 29.	TK. 32.	FT. 29.	TK. 32.	FT. 29.
比	苾	放	|	各	|	得	|
丘	芻	逸	|	各	|	盡	|
謹	愼	多	|	以	順	諸	|
愼	謹	憂	|	次	|	結	|
樂	愼	愆	|	第	|	使	|

« Le bhikṣu qui aime (*Ft.* chérit) sa consigne, et que le relâchement afflige fort, un à un et dans l'ordre il obtient d'épuiser tous ses liens. »

Var. Pour *a-b*, voir *supra* v. 27. — *c. spṛśati*, comme *spṛśet* du vers 21, ne reparaît dans aucun autre texte. Le pali, Dr. et le chinois sont d'accord pour substituer à « toucher » l'idée d'« obtenir »: *pāpuṇe*, *pramuni; tö*.

Tk. C. Même cadre qu'aux vers précédents.

31 अप्रमादरतो भिक्षुः प्रमादे भयदर्शकः ।
प्रतिविध्यते पदं शान्तं संस्कारोपशमं सुखम् ॥

« Un moine qui se plaît au sérieux, qui voit le péril dans la frivolité, pénètre le lieu pacifié, où est l'apaisement des Opérants, le bonheur. »

Dh. 368 (XXV, 9) et 381 (XXV, 22).

.......................[*b*). pasanno buddhasāsane]
adhigacche padaṁ santaṁ saṁkhārūpasamaṁ sukhaṁ ||

Dr. B 29. [metravihari yo bhikhu prasanu buddhaśāś. —]
padivijhu pada śata sagharavośamu suha.

T. IV, 29.

དགེ་སློང་བག་ཡོད་ལ་དགའ་ཞིང་། བག་མེད་པ་ལ་འཇིགས་ལྟ་བས།
(*bhikṣu* *apramāde* *rata* *pramāde* *bhaya* *darś·* instr.)

འདུ་བྱེད་ཉེར་ཞི་ཞི་བ་ཡི། ཞི་བའི་གོ་འཕང་སོ་སོར་རྟོགས།།
(*saṁskāra* *upa* *śama* *śānta* *śānti* *pada* *prati* *vidh·*)

Tk. IV, 30 (= Ft. IV, 30).

TK. 33.	FT. 30.	TK. 33.	FT. 30.	TK. 33.	FT. 30.	TK. 33.	FT. 30.
比	苾	放	|	義	|	行	寂
丘	芻	逸	|	解	|	息	靜
謹	懷	多	|	分	|	永	|
愼	謹	憂	|	別	|	安	|
樂	愼	愆	|	句	|	寧	|

« Le bhikṣu qui aime (*Ft.* chérit) sa consigne, et que le relâchement afflige fort, par l'explication du sens analyse les mots; son mouvement (= ses saṁskāras) s'arrêtent (*Ft.* pacifié et pur), il est éternellement calme. »

Var. Pour *a-b*, voir *supra* v. 27. — *c. pratividhyate*, d'accord avec Dr. *padivijhu* contre Dh. *adhigacche*, est confirmé par le tibétain et le chinois. — *pada*, rendu en tibétain par *go'phaṅ* « degré », a été traduit en chinois par *kiu* « expression » (cf. *Fa-kiu* = Dharma-pada). — *d. sukham*; le tibétain a répété par erreur *źi-ba* = *śānta*.

Dh. A. 368. Au Jetavana, à propos des moines. — 381. Au Veḷuvana, à propos de Vakkalithera.

Tk. C. Même cadre qu'aux vers précédents.

32 अप्रमादरतो भिक्षुः प्रमादे भयदर्शकः।
अभव्यः परिहाणाय निर्वाणस्यैव सो ऽन्तिके॥

« Un moine qui se plaît au sérieux, qui voit le péril dans la frivolité, il n'est plus exposé à perdre; il est tout près du Nirvāṇa. »

Dh. 32 (II, 12). appamādarato bhikkhu pamāde bhayadassivā
abhabbo parihānāya nibbānass eva santike.

Dr. B 32. apramadaratu yo bhikhu pramadi bhayadaśima
abhavu parihanae nivanas eva satie.

T. IV, 30.

དགེ་སློང་བག་ཡོད་ལ་དགའ་ཞིང་། བག་མེད་པ་ལ་འཇིགས་ལྟ་བས།
(*bhikṣu* *apramāde* *rata* *pramāde* *bhaya* *darś·* instr.)

མྱ་ངན་འདས་དང་ཉེ་བའི་ཕྱིར། ཡོངས་སུ་ཉམས་འགྱུར་མི་སྲིད་དོ།།
(*nirvāna* *sāntike* abl. *pari* *hāna* *bhav·* *na* *as·*)

Tk. IV, 31 = Fk. 13 = Fkp. 1 (= Ft. IV, 31).

TK. 34.	FT. 31.	TK. 34.	FT. 31.	TK. 34.	FT. 31.	TK. 34.	FT. 31.
比	苾	放	│	戀(變)	煩	積	能
丘	芻	逸	│	諍	惱	惡	得
謹	成	多	│	小	若	入	涅
愼	謹	憂	│	致	消	火	槃
樂	愼	愆	│	大	除	焚	樂

« Le bhikṣu qui aime (*Ft.* chérit) sa consigne, et que le relâchement afflige fort, recherchant les remontrances, de peu il va à beaucoup; le mal accumulé entre dans le feu qui le consume (*Ft.* comme le trouble des passions est éliminé, il peut atteindre la joie du Nirvāṇa). »

Fk. 14 et Fkp. 2 insèrent à la suite ce vers où se retrouve le second hémistiche de U :

此乃近泥洹
能斷三界漏
犯戒有懼心
守戒福致善(喜)

« Qui trouve son bonheur et sa joie suprême à garder les défenses, et craint en son cœur de transgresser les défenses, il est apte à se séparer des courants des trois domaines (*dhātu*), et il est tout près du Nirvāṇa. »

Var. Pour *a-b*, voir *supra* v. 27. — *d. so' ntike* en face de Dh. *santike* = *satie* de Dr.

Dh. A. Au Jetavana, à propos de Nigamatissa.

Tk. C. Au Jetavana, à propos de Godhika et de son suicide.

33 उत्तिष्ठत व्यायमत दृढं शिक्षत शान्तये ।
अस्मृतिश्च प्रमादश्च अनुत्थानमसंयमः ॥

34 निद्रा तन्द्रिरनायोग एते शिक्षान्तरायिकाः ।
तदङ्गं प्रतिबुध्यध्वं स्मृतिर्मान्तरधीयत ॥

« Debout! faites effort! entraînez-vous ferme à l'apaisement! Manque de mémoire, frivolité, manque de ressort, incontinence, somnolence, langueur, inapplication; voilà les obstacles à l'entraînement. Reconnaissez-les bien un à un. Que la mémoire ne vienne pas à manquer! »

a-b = Sutta Nip. 332 *a-b*.

uṭṭhahatha nisīdatha daḷhaṁ sikkhatha santiyā.

T. IV, 32.

ཞི་ཕྱིར་བསླབ་པ་ལ་བརྟེན་དང་། རྩོལ་བ་དང་ནི་བརྩོན་འགྲུས་བསྐྱེད།
(*śāntaye śikṣā* loc. *dṛḍha·* *vyāyam·* *utthāna* *kar·*)

མི་དྲན་པ་དང་བག་མེད་དང་། བརྩོན་འགྲུས་ཆུང་དང་ཀུན་སྡོམ་མེད།།
(*asmṛti* *ca* *pramāda* *ca* *utthāna* *alpa* *ca* *saṁ-yama* *a·*)

T. IV, 33.

གཉིད་དང་སྙོམས་དང་གཡེང་བ་སྟེ། འདི་དག་བསླབ་པའི་བར་ཆད་པས།
(*nidrā* *ca* *tandri* *ca* *anāyoga* *etad·* *śikṣā* gén. *antarāya* instr.)

ཁྱེད་ཀྱིས་ཡན་ལག་དེ་རྟོགས་ལ། དྲན་པ་ཆུད་ནི་མ་གཟན་ཅིག།
(*yuṣmābhiḥ* *aṅga* *tad* *pratibudh·* *smṛti* *mā* *kṣay·* impér.)

Tk. IV, 32–35 *a-b*.

Tk. 33.

恚　冷　惡　受
怒　水　至　報
隆　揚　罪　無
盛　沸　牽　窮

Tk. 33.

晝　牢　爲　惡
夜　持　善　友
當　於　友　所
精　禁　所　不
勤　戒　敬　念

Tk. 34.

無　亦　睡　是
念　不　眠　謂
及　習　不　入
放　所　求　深
逸　修　悟(寤)淵

Tk. 35 *a-b*.

使不失其念
常（當）求除前愆

35. « Quand la colère s'allume, c'est l'eau froide qui bout, le mal arrive à vous entraîner au crime, et on reçoit des punitions sans limite. »

36. « Jour et nuit, il faut s'appliquer avec énergie, observer fidèlement les défenses, faire ce qu'un bon ami vous recommande, et ce qu'un mauvais ami ne vous rappelle pas. »

37. « Manque de mémoire, relâchement, inobservance de ce qui se doit, somnolence, sommeil sans désirer l'éveil, c'est ce qu'on appelle : entrer dans les profondeurs de l'abîme. »

38 *a-b*. « Il faut chercher à chasser les erreurs antérieures, faire que la mémoire n'ait pas de défaillance. »

Ft. IV, 33-36.

Ft. 33.

決定得涅盤
善法堅習學
煩惱自然伏
放逸不發起

Ft. 34.

剎那亦無歇
命終入地獄
剎那無暫息
長行於放逸

Ft. 35.

此是戒障礙
躭睡不相應
亦不習威儀
放逸不憶念

Ft. 36.

塵垢得消除
猶念恒調伏
使不壞其念
常離不相應

33. «Si le relâchement ne vient pas à se lever, si on dompte soi-même les troubles des passions, si on pratique fermement l'étude des bonnes lois, on est certain d'arriver au Nirvāṇa.»

34. «Marcher longtemps dans le relâchement, sans s'arrêter un seul kṣaṇa, c'est à la fin de la vie entrer dans l'enfer et là aussi pas un kṣaṇa de répit!»

35. «Relâchement, manque de mémoire, inobservance de ce qui se doit, amour du plaisir, somnolence, inapplication, ce sont là des obstacles aux défenses.»

36. «Si on se sépare de l'inapplication, si on fait que la mémoire ne faiblisse pas, si on maîtrise bien la mémoire, les souillures arrivent à l'épuisement final.»

[Cf. Fk. x, 9.

棄惡爲大智
是力過師子
彼爲獨覺悟
居亂而身正

x, 10.

睡眠重若山
癡冥爲所弊(蔽)
安臥不計苦
是以常受胎

9. « Être au milieu de la confusion en gardant la rectitude personnelle, c'est être seul éveillé : on a une force qui surpasse le lion; on rejette le mal et on réalise la grande sagesse. »

10. « Sommeiller, dormir, être lourd comme une montagne, douter, être obscur, agir avec dissimulation, goûter le repos sans compter la douleur, c'est éternellement recevoir des naissances. »

Var. La stance sanscrite n'a de correspondant exact qu'en tibétain. Les textes chinois sont en désaccord aussi bien entre eux qu'avec le sanscrit. Ils ont retenu des expressions de l'original, mais ils les ont montées dans un développement particulier, soit par un travail propre, soit par imitation de recensions différentes. Tk. 35 sort du cadre; Tk. 36 semble délayer U. 33 *a-b;* Tk. 37 traduit assez bien U. 33 *c-d* et 34 *a-b,* « entrer dans les profondeurs de l'abîme » semble se fonder sur une interprétation fantaisiste de *antarāyika* (« aller à l'intérieur). Enfin le traducteur a détaché U. 34 *c-d* pour le rattacher à U. 35 dont il a fait un vers à six pādas. — Ft. 33 traduit en le glosant U. 33 *a-b;* il a fait de chacun des deux premiers termes un pāda à part, et a tiré de *śāntaye* tout le quatrième pāda. Ft. 34 semble être indépendant de U. Ft. 35 traduit bien U. 33 *c-d* et U. 34 *a-b*; enfin Ft. a tiré de U. 34 *c-d* tout le vers 36. — Fk. 9 et 10 traite le texte plus librement encore; on ne reconnaît clairement que le premier hémistiche de 10. — 34 *c. tadaṅgaṁ* du manuscrit est confirmé par

le tibétain; mais la traduction, servilement littérale comme à l'ordinaire, ne précise pas le sens. Cf. Childers, *s. v.;* Aṅgutt. N. IV, 411.

35 उत्तिष्ठेन्न प्रमद्येत धर्मं सुचरितं चरेत्।
धर्मचारी सुखं शेते ह्यस्मिं लोके परत्र च॥

« Qu'on ait du ressort! pas de frivolité! qu'on pratique la loi de bonne pratique! Qui pratique la loi repose heureusement dans ce monde et dans l'autre. »

Dh. 168 (XIII, 2). uttiṭṭhe na ppamajjeyya dhammaṁ sucaritaṁ care
dhammacārī sukhaṁ seti asmiṁ loke paramhi ca.

Dr. A² 6. utiṭha na pramajea dhamu sucarita cari
dhamacari suhu śeati asmi loki parasa yi.

T. IV, 31.

བརྩོན་འགྲུས་ལྡན་ཞིང་བག་ཡོད་དང་། ཆོས་སྤྱད་ལེགས་པར་སྤྱོད་བྱེད་ལ།
(*utthāna-vant apramatta ca dharma carita su· car·*)

འཇིག་རྟེན་འདི་དང་ཕ་རོལ་ཏུ། ཆོས་སྤྱད་པས་ནི་བདེ་བར་ཐོབ།།
(*loka ayam ca paratra dharma cārin* instr. *sukha labh·*)

Tk. IV, 35 *c-d-e-f.*

隨時不興慢
快習於善法
善法善安寐
今世亦後世

« Ne laissez pas naître l'indolence selon le temps; aimez à pratiquer la bonne loi. Par la bonne loi on repose bien dans le monde présent et dans le monde à venir. »

Ft. IV, 32.

得行法快樂
今世至後世
善法應須修
放逸不發起

«Si le relâchement ne vient pas à se lever, si on pratique convenablement la bonne loi, dans le monde présent et dans le monde à venir, on obtient la béatitude de la loi.»

Var. c. T. et Ft. sont d'accord pour substituer à *sete* l'idée d'«obtenir».

Dh. A. Au Nigrodhārāma de Kapilavastu, à propos de Śuddhodana.

36 अप्रमादरता भवत सुशीला भवत भिक्षवः।
सुसमाहितसंकल्पाः स्वचित्तमनुरक्षत॥

«Plaisez-vous au sérieux, ô moines! soyez de bonnes mœurs, ô moines! L'imagination bien recueillie, surveillez votre pensée!»

Dīgha Nikāya II, 120 (stances finales du Mahāparinibbāna-sutta).

appamattā satīmanto susīlā hotha bhikkhavo
susamāhitasaṁkappā sacittam anurakkhata.

(et cf. Dh. 327 *a-b*.

appamādaratā hotha sacittam anurakkhatha).

Dr. A² 5. apramata smatimata suśila bhotu bhichavi
susamahitasagapa sacita anurachadha.

T. IV, 34.

དགེ་སློང་ཚུལ་ཁྲིམས་བཟང་བ་དང། བག་ཡོད་པ་ལ་དགའ་བ་ཡིས།
(*bhikṣu* *śīla* *su* *ca* *apramāde* *rata* instr.)

ཀུན་རྟོག་ལེགས་པར་མཉམ་ཞོག་སྟེ། རང་གི་སེམས་ནི་རྗེས་སུ་སྲུངས།།
(*sam-kalpa* *su* *samādhā* impér. *sva* *citta* *anu-rakṣ*)

Tk., IV, 36.

當念自滅意
從是無有憂
爲仁學仁跡
思惟不放逸

« Réfléchissez ! Pas de relâchement ! Pour être munis, étudiez les traces du Muni ! Ensuite, il n'y a plus de soucis. Souvenez-vous et apaisez vous-mêmes votre esprit ! »

Ft., IV, 37.

今世及後世
當守護自心
持戒勿破壞
苾芻懷謹愼

« Bhikṣus ! chérissez la circonspection ! Maintenez les défenses ! ne les ruinez pas ! Gardez votre pensée bien surveillée dans le monde présent et le monde futur ! »

Cf. Fk. 14 = Fkp. 2 traduits ci-dessus, sous le vers 32.

Fk., X, 12.

常當自護心
彼思正淨(諍)者
是爲戒比丘
能不自恣者

« Si on peut être sans relâchement, c'est pratiquer les défenses, ô bhikṣus ! Quand on a la pensée juste et pure, on peut perpétuellement défendre son cœur ! »

Var. a. Le pali, Dr. et probablement Tk. sont d'accord contre U. T. et Ft. Dh. a réuni dans un seul hémistiche *a* et

d de U. et a continué cet hémistiche avec deux pādas = *c* et *d* de U. 27 (voir *supra*).

37 आरभध्वं निष्क्रमध्वं युज्यध्वं बुद्धशासने।
धुनिध्वं मृत्युनः सैन्यं नडागारमिव कुञ्जरः॥

« Mettez-vous en train ! sortez ! attelez-vous à la doctrine du Bouddha ! dispersez l'armée de la mort comme un éléphant fait d'une hutte de branchages ! »

Ce vers célèbre, qui est toujours suivi du vers 38 *infra*, paraît huit fois dans le Divyāvadāna avec les variantes : *a. niṣkramata. c. dhunīta.*

Saṁy. Nik. I, 157.

ārabhatha nikkhamatha yuñjatha buddhasāsane
dhunatha maccuno senaṁ naḷāgāraṁ va kuñjaro.

Dr. A[2] 4.

arahadha nikhamadha yujatha budhaśaśane
dhunatha macuno sena nalagara ba kuñaru.

T. IV, 35.

བརྩམ་པར་བྱ་ཞིང་འབྱུང་བར་བྱ། སངས་རྒྱས་བསྟན་ལ་འཇུག་པར་བྱ།
(*ārabhadhvam niṣkramadhvam buddhaśāsane pravart·* impér.)

འདམ་བུའི་ཁྱིམ་ལ་གླང་ཆེན་བཞིན། འཆི་བདག་སྡེ་ནི་གཞོམ་པར་བྱ།།
(*paṅka-jasya gṛhe kunjara iva mṛtyu sāinya dhunidhvam*)

Tk., IV, 37.

善求出要
順從佛法
當滅死衆
衆出華室

« Cherchez le bien ! Sortez à la recherche ! Suivez docilement la loi du Bouddha ! Alors vous en finirez avec la série des morts ; c'est l'éléphant qui sort d'une maison de fleurs ! »

Ft., IV, 38.

如象出蓮池
抖擻無常軍
捨家順佛教
苾芻勿放逸

«Bhikṣus! pas de relâchement! Quittez la maison! suivez la doctrine du Bouddha! Secouez vigoureusement l'armée de l'impermanence, comme un éléphant sort d'un étang de lotus!»

Tk. C. Le roi Prasenajit et l'éléphant.

Saṃyutta Nik. Stances prononcées par Abhibhū, disciple du Bouddha Sikhi.

38 यो ह्यस्मिन्धर्मविनये त्वप्रमत्तो भविष्यति।
प्रहाय जातिसंसारं दुःखस्यान्तं स यास्यति॥

«Celui qui sera sans frivolité dans cette discipline de la loi, rejetant la transmigration des naissances, il arrivera à la fin de la douleur.»

Le Divyāv. (cf. v. 37) donne les variantes: *b.* °*mattaś cariṣyati; d. kariṣyati.*

Saṃy. Nik. I, 157 (à la suite du 37); Dīgha Nik. II. 120 (à la suite du 36 *supra*).

yo imasmiṁ dhammavinaye appamatto vihessati
pahāya jātisaṁsāraṁ dukkhassantaṁ karissati.

Dr. A[2] 6. yo ima sadhamavinai apramatu vihaṣiti
prahai jatisaṅsara dukhusata kariṣati.

T. IV, 36.

གང་ཞིག་ཆོས་འདུལ་འདི་ནི། །བག་དང་ལྡན་པར་སྤྱོད་བྱེད་པ། །
(*yaḥ dharma vinaya asmin apramatta car· kar·*)

སྐྱེ་བའི་འཁོར་བ་རབ་སྤངས་ནས། །སྡུག་བསྔལ་ཐ་མར་བྱེད་པར་འགྱུར།།
(*jāti-saṁsāra pra-hāya duḥkha anta kar· bhav·*)

Tk. IV, 38 et Ft. 39.

TK. 41.	FT. 39.	TK. 41.	FT. 39.	TK. 41.	FT. 39.	TK. 41.	FT. 39.
若	依	不	|	斷	消	越	得
於	此	懷	|	生	除	苦	盡
此	毗	放	|	老	生	渡	苦
正	尼	逸	|	病	死	彼	惱
法	法	意	行	死	輪	岸	永

Tk. «Si, dans cette loi exacte, on ne chérit pas la pensée du relâchement, on se sépare alors de la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort; échappant aux douleurs, on arrive à l'autre bord.»

Ft. «Appuyé sur cette loi de Vinaya, si on ne chérit pas la pratique du relâchement, on en finit avec le cercle de la naissance et de la mort, et on obtient à jamais l'épuisement des douleurs.»

Var: *a. hy asmin;* Nikāya *imasmiṁ;* Dr. *ima sa·*. — *b. bhaviṣyati;* mais le Divya *cariṣyati;* Nikāya *vihessati;* Dr. *vihaṣiti.* — *d. sa yāsyati;* mais Divya *kariṣyati* comme Nikāya et Dr.

APPENDICE[1].

JĀTAKAMĀLĀ ET DHARMAPADAS.

Je signale en passant un autre problème embarrassant qui touche aux recensions des Dharmapadas. La Jātakamāla (J.) insère dans le Vartakāpotaka XVI, 17, l. 19, et suiv., une

[1] Cf. *supra*, p. 215.

citation inattendue, que Kern, et Speijer à sa suite, considèrent comme une interpolation :

api coktaṁ Bhagavatā sujīvitam ahrīkeṇeti gāthādvayam
1 sujīvitam ahrīkeṇa dhvāṅkṣeṇāśucikarmaṇā
praskandinā pragalbhena susaṁkliṣṭaṁ tu jīvitam ‖
2 hrīmatā tv iha durjīvam nityaṁ śucigaveṣiṇā
saṁlīnenāpragalbhena śuddhājīvena jīvatā ‖
iti gāthādvayam etad ārya-sthāvirīyanikāye paṭhyate.

Ainsi la citation est donnée comme un extrait du Canon des Sthaviras. Les Sthaviras, ou Theravādis, sont les moines de l'Église palie. Pour un vers sanskrit, la référence est inattendue. En fait, le canon pali a bien les vers correspondants, dans le Dhammapada 244-245 :

244. sujīvam ahīrikena kākasūrena dhaṁsinā
pakkhandinā pagabbhena saṁkiliṭṭhena jīvitam.
245. hīrimatā ca dujjīvam niccaṁ sucigavesinā
alīnenappagabbhena suddhājīvena passatā.

Mais si ces vers ont été traduits du pali en sanscrit par un annotateur érudit, on est surpris de son infidélité. Au premier vers, le pāda *b* est tout différent; *d* a aussi une variante assez grave. Au deuxième vers, *c* a *saṁlīnena* au lieu du négatif *alīnena*, et *d* a *jīvatā* au lieu de *passatā*.

Le vers reparaît dans les Dharmapadas sanscrits (U.) XXVII, 3-4 :

3. ahrīkeṇa sujīvaṁ syāt kākaśūreṇa dhvaṁkṣiṇā
praskandinā pragalbhena saṁkliṣṭaṁ tv iha jīvitam.
4. hrīmatā tv iha durjīvāṁ nityaṁ śucigaveṣiṇā
sulīnenāpragalbhena śuddhājīvena paśyatā.

Ce texte se rapproche singulièrement du pali, sur les points où le pali s'écarte du texte donné dans la Jātakamālā : il a, au vers 1 *b*, en face du pali *kākasūrena dhaṁsinā*, l'équivalent *kākaśūreṇa dhvaṁkṣiṇā*, et au vers 2 *d* *paśyatā* = *passatā*. Il est vrai que au *c* il a *sulīnena* au lieu du pali *alīnena*.

La traduction tibétaine (T.) porte (Udānavarga xxvii, 2-3):

2 སྤྱི་བརྟོལ་བྱེད་ཅིང་འཕྱོག་རྩོམ་ཅན། མི་གཙང་ལས་ལྡན་ཁྭ་ལྟ་བུ།
(*praskandin* *pragalbha* *a-śuci* *karma* *kāka* *iva*)

ཀུན་ཏུ་ཉོན་མོངས་འཚོ་བ་ཅན། ངོ་ཚ་མེད་པའི་འཚོ་བ་སླ།།
(*sam* *kliṣṭa* *jīvita* *vant* *ahrīkasya*. *jīvita* *sukara*)

3 རྟག་ཏུ་གཙང་མ་འཚོལ་བ་དང་། ཐུབ་ཆོད་མི་བྱེད་འཛེམ་བག་ཅན།
(*nityam* *śuci* *gaveṣin* *sāhasa* *na* *kar* modeste)

འཚོ་བ་དག་ལ་ལྟ་བ་ཡི། ངོ་ཚ་ཤེས་པའི་འཚོ་བ་དཀའ།།
(*jīva śuddha* loc. *paśyataḥ* *hrīmat* gén. *jīvita* *duṣkara*)

Ainsi T. confirme au 2 *b* la lecture de J. *dhvāṅkṣeṇāśucikarmaṇā*, et justement pour les expressions où U. concordait avec Dh. Au pāda *c*, qui correspond à *d* du sanscrit et du pali, T. suppose une lecture spéciale, mais très voisine de J., graphiquement tout au moins : *susaṁkliṣṭaṃ tu jīvatā*. Au vers 3 *b*, l'expression *'jem bag čan* «modeste» répond à *saṁlīnena* de J. comme à *sulīnena* de U., et s'écarte de Dh. *alīnena*. Enfin au *c*, le traducteur a dû lire dans l'original (*d*) *śuddhājīve ca paśyatā* «qui a son regard sur une vie honnête».

Fa-kiu king, chap. xxvi (les souillures = Malavarga) :

v. 2.

苟	如	强	名
生	烏 (*sic*)	顏	日
無	長	耐	穢
耻	喙	辱	生

v. 3.

廉	義	避	名
耻	取	辱	日
雖	清	不	潔
苦	白	妄	生

«Être impudique, n'avoir pas de honte, comme le corbeau avec son long bec, avoir de l'effronterie et supporter tran-

quillement le déshonneur, c'est ce qui s'appelle une vie malpropre.»

3. «Être pudique même dans la douleur, avoir le respect de soi, être pur et net, fuir le déshonneur, n'avoir pas de désordres, c'est ce qui s'appelle une vie propre.»

Au v. 2, l'épithète «au long bec» appliquée au corbeau paraît supposer un original *damśinā,* en face de *dhamsinā* pali.

Le Fa-kiu p'i-yu king, au chapitre correspondant, n'a pas ce vers. Il reparaît avec des variantes intéressantes au chapitre XXVII (la vue) du Tch'ou-yao king (Tk.) et du Fa-tsi-yao-song king (Ft.).

v. 3.

T.	FT.	T.	FT.	T.	FT.	T.	FT.
知	|	烏	焉 (sic)	力	|	斯	|
慚	|	以	|	士	|	等	|
壽	|	貪	|	無	|	命	|
中	|	掣	牽	畏	|	促	|
上	|	搏	縛	忌	|	短	|

v. 4.

T.	FT.	T.	FT.	T.	FT.	T.	FT.
知	|	恒	|	威	|	當	|
慚	|	求	|	儀	|	觀	|
不	|	清	|	不	|	眞	|
盡	|	淨	|	缺	|	淨	|
壽	|	行	|	漏	|	壽	|

3. «Qu'en éprouvant de la honte, ils vivent une vie longue entre toutes, corbeaux qui prennent et ravissent par convoitise, athlètes qui ne respectent rien; une vie de ce genre-là est étroite et serrée.»

4. « Si on éprouve de la honte, refuser de prolonger sa vie jusqu'au bout; ne chercher que les pratiques nettes et pures; avoir un respect de soi, qui ne se dément jamais; cela, il faut le considérer comme une vie pure. »

Tk. et Ft. suivent pour le premier vers, *b*, la lecture de U. *kākaśūreṇa*, qu'ils interprètent comme un dvandva de collectifs. Au second vers, *d*, ils supposent au lieu de *paśyatā*, l'impératif ou de l'actif *paśyata*, ou du passif *paśyatām*.

Il apparaît clairement, par cette série de confrontations, que la tradition de ces deux vers impliquait deux difficultés : au premier vers, le pāda *b*, *kākaśūreṇa dhvaṁkṣiṇā*; au second vers, *d*, *paśyatā*. Le pali est d'accord avec le sanscrit, recension U., sauf pour le dernier mot de 1 *b* dont il fait *dhaṁsinā*. *Dhaṁsinā* se ramène à la racine *dhaṁs* = sanscrit *dhvaṁs* « détruire » et le commentaire du Dhammapada, qui le glose longuement sans le serrer de près, conclut *dhaṁsipuggalo attano pi parassa pi lābhaṁ nāseti yeva* « un être *dhaṁsi* détruit le profit pour soi et pour autrui ». L'épithète va mal avec le terme *kākaśūreṇa* « un héros-corbeau ». Le sanscrit *dhvaṁkṣin* (qu'il faut sans doute lire *dhvāṅkṣiṇā*) manque aux lexiques; il se ramène à la racine *dhvāṅkṣ*, absente de P. W. mais que le Dhātupāṭha donne avec le sens de *ghoravāśite* « pousser des cris affreux » (en parlant des animaux). L'épithète convient bien au corbeau. Mais, au point de vue métrique, l'*ă* bref devant le groupe initial *dhv* est troublant, sans être absolument impossible, surtout dans les Dharmapadas. Le pāda *b* de J. 1 : *dhvāṅkṣenāśucikarmaṇā* apparaît comme un remaniement savant qui a supprimé la difficulté métrique; *dhvāṅkṣin* a tout naturellement amené *dhvāṅkṣa*, un des noms réguliers du corbeau, mais du même coup le composé *kākaśūra*, où figurait un autre nom du corbeau (*kāka*), était condamné à disparaître.

Au second vers, *d*, *passatā* = *paśyatā*, pris avec une valeur

absolue, faisait difficulté. Ici encore J. a voulu améliorer le texte en substituant *jīvatā*. On construit alors *śuddhājīvena jīvatā* (puro victu vivente) «qui vit d'un moyen de vivre honnête». L'original de la traduction tibétaine avait *śuddhājīve* ˘ (*hi? tu? pi?* etc.) *paśyatā* «qui cherche des yeux un moyen de vivre honnête». L'Atthakathā paraît avoir connu cette analyse et l'avoir maladroitement combinée avec l'autre texte : *evarūpo hi puggalo suddhājīvo nāma hoti, tena evaṁ suddhājīve* (sic) *tam eva suddhājīvaṁ sārato passatā*... «qui regarde au point de vue du fond le genre de vie honnête». Cette analyse semble supposer : *suddhājīv'eva passatā*. Les traducteurs chinois de Tk. et Ft. ont lu *śuddhājīva* (*ḥ* ˘) *paśyatām* «que ce soit considéré comme le genre de vie honnête».

Le sens d'ensemble peut varier considérablement, comme les traductions du chinois l'ont déjà manifesté. Les vers palis sont communément rendus ainsi :

244. «La vie est facile à vivre pour un être sans honneur, un héros (à la manière du) corbeau, malfaisant, agressif, effronté, misérable!»

245. «La vie est difficile pour qui a de l'honneur, qui cherche la pureté, qui n'a ni faiblesse, ni effronterie, qui a des ressources pures, qui voit clairement!»

Mais les variantes de U. au premier vers (*a*) *sujīvaṁ syāt*, (*d*) *saṁkliṣṭaṁ tv iha* amènent un sens tout différent.

3. «Que la vie soit facile pour un être sans honneur, un héros (à la manière du) corbeau, braillard, agressif, effronté, c'est pourtant ici-bas une vie misérable!»

C'est pour mettre en harmonie avec ce sens le vers suivant qu'on a tenté diverses opérations sur le mot *paśyatā* = *passatā*. On peut voir par cet exemple à combien de remaniements les

Dharmapadas restèrent longtemps soumis, et pour la forme et pour le fond. Les vers cités dans la Jātakamālā sont authentiques; mais ils sont empruntés à une recension autre que notre manuscrit. Peut-être l'auteur de la Jātakamālā s'était plu à les citer; peut-être un annotateur les a introduits dans le texte. Quand la collection des Dharmapadas sanscrits eut disparu, un lecteur érudit qui connaissait le Dharmapada pali y aura reconnu les deux vers insérés dans le Jātaka et il aura consigné sa constatation sur son exemplaire. Je ne crois pas qu'il faille attacher ici plus d'importance à la mention du « canon des Sthaviras » (*ārya-sthāvirīya-nikāya*).

LE

CHANT LITURGIQUE SYRIEN,

PAR

DOM J. JEANNIN,

BÉNÉDICTIN DE SAINTE MADELEINE DE MARSEILLE.

> «Nous conseillons vivement aux musiciens archéologues qui se sentiraient attirés vers ces études, de traduire en notation européenne le plus grand nombre possible de chants orientaux.»
>
> BOURGAULT-DUCOUDRAY, *Études sur la musique ecclésiastique grecque*, Préface.

Quand, en 1896, nous entreprîmes la transcription du chant liturgique syrien, ce dernier, sauf de rares spécimens épars çà et là, était ignoré du monde savant. Nous ne compterons pas parmi ces spécimens la «melothesia syriaca tono hypolydio, recto et retrogrado ordine cantabilis», harmonisée à quatre parties, que donne Kircher[1] dans sa *Musurgia universalis*. Il s'agit là simplement — et l'auteur ne s'en cache pas d'ailleurs — d'un problème musical résolu : «Propositio II. Dato metro syriaco sive chaldaico, tonoque quovis, super eum petitam melothesiam perficere.» Après avoir bâti sa mélodie à l'aide d'un des tableaux par lui composés, l'auteur ajoute : «Hac methodo, et industria syriacæ linguæ peritus, omnis generis carmina quævis componere poterit et deinde super dato metro, petitam melothesiam perficere. Qui vero sibi familiarem reddere voluerint artem, poterunt numeros musarithmos

[1] T. II, p. 130.

in numeros syriacos vertere, qui nihil aliud sunt quam 7 primæ litteræ alphabeti syriaci, ut in columna apparet :

F	ܚ	8
E	ܙ	7
D	ܘ	6
C	ܗ	5
B	ܕ	4
A	ܓ	3
G	ܒ	2
F	ܐ	1

et artificium erit totum syriacum, etiam pro fœminis et idiotis, etiamsi nil prorsus ex lingua latina intelligant. »

Sans vouloir nier tout ce que cette citation contient de bizarre, on peut dire cependant qu'elle ne mérite pas les deux critiques que Fétis formule contre elle lorsqu'il écrit[1] : « Ce que Kircher a donné comme une mélodie syrienne harmonisée, dans sa fantastique *Musurgie*, ne mérite aucune confiance. » Et plus loin : « Qui croirait par exemple que ce même Kircher a osé présenter comme signes de la notation musicale des Syriens qui n'en ont jamais eu, des caractères supposés syriaques, dont il donne la traduction en notation latine. » Et la mélodie, et la notation musicale sont données par Kircher — son texte le dit assez clairement — comme de son invention propre.

Dans Villoteau[2] on trouve seize mélodies syriennes, huit, dit l'auteur par une confusion malheureuse, pour chacun des modes du « Rite de saint Ephrem » (*meschouto Efremoïto*) et huit correspondant aux modes du « Rite de Jacques » (*meschouto Iacoboïto*). Fétis[3], en rapportant les seize mélodies de Villo-

[1] *Histoire générale de la musique*, t. IV, p. 68, Paris, Firmin-Didot, 1874.

[2] *De l'état actuel de la musique en Égypte*, dans la *Description de l'Égypte*, t. XIV, p. 310-324, Paris, 1826.

[3] *Op. cit.*, p. 61.

teau, accentue encore l'erreur de celui-ci, lorsqu'il écrit : « Les églises de Syrie se partagent en deux rites très distincts : le premier est celui de saint Ephrem : il est uni à la communion catholique romaine. Les Syriens nomment ce rite *meschouto Efremoïto*. L'autre est celui des Jacobites : son nom est *meschouto Jacoboïto*. » Or, la parole ܡܫܘܚܬܐ (*meshouḥto*), qui a donné lieu à la confusion des deux auteurs, doit se traduire « mètre ». Il s'agit donc du mètre de saint Ephrem et du mètre de Jacques (de Saroug; 451-521). Quant aux modes musicaux, ils sont les mêmes pour les Jacobites et les Syriens unis, tout aussi bien d'ailleurs que le rite qui, pour les uns et les autres, est le rite syrien tout court, sans mention aucune de saint Ephrem.

Puisque nous parlons de Fétis, notons en passant quelques-unes des observations extraordinaires qui agrémentent son commentaire des mélodies syriennes. « Il ne s'y trouve (dans la messe syrienne) ni Kyrie, ni Gloria, ni Épître, ni Évangile, ni Symbole des Apôtres. Telle est la messe de saint Ephrem que Renaudot n'a pas publiée dans sa collection[1]. » Pour le *Kyrie eleison*, il est vrai qu'étant autrefois un chant litanique en réponse aux prières faites pour les catéchumènes, les pénitents, etc., il est tombé en désuétude en même temps que ces prières. Il existe cependant à la fin de laudes et de vêpres, aux jours de fête, à la suite de la lecture évangélique[2]. C'est même une des trois formules grecques qui ont pénétré telles quelles dans la liturgie syriaque, souvenir sans doute de l'époque où les deux langues étaient tour à tour employées dans le service d'une même église : ܩܘܪܝܐ ܐܠܝܣܘܢ (Κύριε ἐλέησον), ܣܘܦܝܐ ܬܐܘ ܦܪܘܣܟܘܡܢ (Σοφία θεοῦ προσχῶμεν) ܣܛܘܡܢ ܟܠܘܣ (Στῶμεν καλῶς). — Quant à la doxologie

(1) *Op. cit.*, p. 62.

(2) Assignation identique dans l'antiphon. celtique de Bangor. D. Pitra, *Hymnog.*, p. 44.

Gloria in excelsis, elle est, dans le rite syrien comme dans les autres rites orientaux, une prière matutinale des laudes. C'est là, du reste, sa place traditionnelle d'après les plus anciens psautiers, *v. g.* l'Alexandrinus (v^e siècle)[1]. C'est le rite latin qui l'a transportée à la messe, tandis qu'il l'a remplacée à laudes par le *Te Deum*, lequel, lui, fut reculé jusqu'à matines. — Mais l'épître, l'évangile et le symbole des Apôtres se trouvent aussi bien dans la «messe de saint Ephrem» (en réalité liturgie de saint Jacques avec *anaphores* diverses) que dans la messe latine.

Ailleurs, au sujet «d'un opuscule d'Étienne[2], patriarche des Maronites, ayant pour titre *De tonis Syrorum*, et d'après lequel les Syriens auraient des chants liturgiques dans 275 modes différents, qui seraient indiqués dans leurs livres liturgiques», Fétis dit ceci : «Si l'assertion du patriarche des Maronites est exacte, il en faut conclure que les églises de sa secte se sont emparées des quatre-vingt-quatre circulations de la musique des Arabes, avec une partie de leurs transpositions[3].» En fait, les 275 «modes» dont il est ici question sont tout simplement les 275 différentes espèces de strophes que le P. Moubarak, collaborateur d'Assemani dans l'édition des œuvres de saint Ephrem, compte dans la poésie syriaque, en se référant à l'opuscule susdit[4].

En 1898, Dom Parisot commença la publication d'une série de travaux savants[5] sur la musique orientale, grâce

(1) Cf. D. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, p. 185.

(2) Stephan al-Dawaghy († 1704). L'original de son livre est conservé à la bibliothèque des Maronites à Alep.

(3) *Op. cit.*, p. 58-59.

(4) *S. Ephremi Syri Opera omnia quae extant graece, syriace et latine*. Studio et labore Jos. Simonis Assemani, t. II, préf., p. xxvi.

(5) *Musique orientale*, Paris, Bureaux de la Schola cantorum, p. 22-23, 1898; — *Essai sur le chant liturgique des Églises orientales*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, p. 221-232; — *Rapport sur une mission scienti-*

auxquels un certain nombre de pièces syriennes ont pu être connues et appréciées. On a pu, par exemple, se rendre compte que «plusieurs sont aussi pures d'expression que les meilleures formules de musique grecque et de chant grégorien[1]». Mais, en plus de cette valeur intrinsèque, les mélodies syriennes présentent un véritable intérêt archéologique. Sans doute, le fait de ne nous avoir été transmises, à travers les siècles, que par le canal de la tradition orale, nous oblige à y supposer des modifications survenues dans leur contexture primitive. Sans doute aussi, il nous est facile d'y reconnaître positivement un certain nombre d'apports étrangers, apports que nous étudierons en leur lieu. Mais il n'en est pas moins infiniment probable que, dans le chant syrien actuel, existe un fonds primitif remontant sans doute aux siècles mêmes qui ont vu éclore les productions littéraires encore en usage dans la liturgie. Notre opinion est fondée principalement sur le fait de la diatonicité qui se trouve, encore aujourd'hui, à la base tonale de ce chant. En tout cas, peut-on facilement admettre que la nation syrienne, après avoir accepté la langue et la civilisation de ses vainqueurs, ait adopté, après l'invasion arabe, tout un

fique en Turquie d'Asie, p. 208-217, Paris, Leroux, 1899; — *Rapport sur une mission scientifique en Turquie et Syrie*, p. 31-50, Paris, Leroux, 1903. — Qu'on nous permette de citer ici quelques paroles du premier de ces rapports, paroles ayant trait à notre œuvre personnelle : «Le travail de collection des chants syriens venait d'être entrepris l'année précédente par Dom Jeannin, bénédictin de Marseille, qui, à l'heure actuelle (1897), poursuit cet important travail. Il voulut gracieusement mettre à mon service la partie déjà notée de ce recueil; l'usage que j'en fis servit à me démontrer l'exactitude avec laquelle cette collection sera rédigée.» Est-ce à dire que cette exactitude, pour scrupuleuse qu'elle ait été de notre part, soit telle, qu'elle représente toujours tout ce que mettent dans leur exécution les chanteurs syriens? Nous ne le prétendrons pas. Nous aurons ailleurs l'occasion de revenir sur ce sujet. Contentons-nous, pour le moment, de constater que pour le chant syrien, comme d'ailleurs plus ou moins pour toute espèce de chant, l'écriture aidera l'enseignement oral, mais ne le remplacera pas.

[1] Dom Parisot, *Musique orientale*, p. 21.

système musical si éloigné des théories de Mansour ibn Jafar, par exemple, qui vivait au VIIIe siècle?

Une autre source d'intérêt pour le chant syrien, ce sont les quelques points de contact que nous relèverons entre lui et les autres systèmes musicaux : arabe, turc, byzantin, arménien, juif, gnostico-magique, grec et égyptien antiques.

On le voit, les mélodies liturgiques syriennes méritent qu'on s'occupe d'elles. Aussi les lecteurs du *Journal asiatique* nous sauront-ils sans doute gré de leur en donner une idée assez détaillée, en attendant la publication que nous espérons prochaine, de notre collection complète. Cette dernière comprendra les 900 [1] pièces environ actuellement usitées dans la liturgie par la nation syrienne.

Cette dernière a ses centres liturgiques souvent fort éloignés les uns des autres. C'est ce qui explique comment la tradition orale, déjà assez mauvaise conservatrice par elle-même des œuvres d'art, même dans l'Orient si conservateur, ait pu créer des courants assez nettement tranchés au point de vue du chant liturgique. Il est cependant bon de constater, avant toutes choses, que ces courants divers donnent, dès l'abord, l'impression d'une source unique, en sorte que, sous les variantes de chaque groupement, on reconnaît vite et partout le fonds commun des mélodies nationales [2].

Parmi les centres les plus importants, et considérés comme retenant une meilleure tradition musicale, il faut citer Edesse

[1] Ce chiffre ne représente, hélas! qu'une partie du riche trésor artistique autrefois existant. Un membre distingué du clergé syrien, Qas Isaac Armalé, a dressé, d'après un manuscrit, la statistique complète de ce trésor : elle s'élève au chiffre de 2,460 mélodies! C'est assez dire combien la seule tradition orale est impuissante à maintenir intact un dépôt artistique, c'est dire en même temps une des utilités de notre transcription.

[2] Il faut cependant dire aussi que, à ce fonds commun musical, plus ou moins bien conservé, sont venues s'ajouter des productions artistiques propres à chaque église particulière.

(aujourd'hui Orfa) pour les Jacobites, et Alep pour les Syriens unis. Ce n'est cependant ni l'une ni l'autre de ces traditions que nous avons directement consignées dans notre transcription. Quand nous manifestâmes à Mgr Behnâm Bennî, alors patriarche, par l'entremise de son procureur général à Rome [1], notre intention de noter les chants de sa liturgie, le regretté prélat nous désigna lui-même le séminaire patriarcal de Charfé (mont Liban) comme retenant la tradition qu'il désirait voir fixer par la notation [2]. Et ce choix n'était pas sans raison. Au siècle dernier, Charfé avait été le centre préféré de l'enseignement musical donné par Mgr Georges Shelḥot [3], « le maître le plus distingué à cette époque [4] ». Or, Mgr Shelḥot avait appris lui-même les chants liturgiques de son rite, d'un Syrien catholique d'Alep, Joseph Shaqqâl, vénérable vieillard aveugle. Sa tradition personnelle était donc celle d'Alep; mais, à plusieurs reprises, il retrempa cette tradition à la source jacobite d'Edesse. Au cours de deux voyages qu'il fit à Mardin (Mésopotamie), en 1862 et 1863, il apprit plusieurs chants des gens d'Édesse et d'Amid. En outre, lorsque

(1) Mgr Joseph Habrâ.

(2) Voici, au sujet du chant liturgique, un vœu émis par le grand Synode tenu à Charfé en 1888 : «Cum cantus sacri non eadem ratione eademque modulatione in ecclesiis et monasteriis nostris peragantur, eo praesertim quod nondum eosdem licuit certis artificialibus signis et notis statos et fixos habere, hæc Synodus Exc. D. Patriarcham enixè rogat ut studium omne impendere velit in hoc magni momenti negotio ut scilicet scriptis notis statuantur cantus juxtà systema in Ecclesia Romana vigens, ità ut in posterum a mutatione immunes sint, et unitas in eis regnet in omnibus locis.» (*Act.*, p. 42). Nous n'avons certes pas l'ambition personnelle de voir notre recueil revêtir jamais un caractère officiel quelconque. Notre but, pour plus modeste qu'il soit, n'en vise pas moins, au premier chef, l'utilité du rite syrien : nous voulons, en effet, publier un texte auquel on puisse toujours se reporter, lorsqu'on voudra connaître la tradition musicale régnant à Charfé au cours des années 1896-1898.

(3) Patriarche depuis 1874 jusqu'à sa mort survenue en 1891.

(4) M. de Ṭarrâzi, dans *As-salâsil at-târîkhiât*, Beyrouth, 1910, p. 170.

des moines de Tour ʿAbdin ou des chantres d'Édesse et de Diarbékir passaient par Alep, pour se rendre en pèlerinage à Jérusalem, il les priait de lui exécuter leurs mélodies liturgiques. A Charfé où il séjourna d'abord pendant les quatre premières années de son patriarcat (1874-1878), puis pendant un an encore (1885, croyons-nous), Mgr Shelḥot se dévoua à l'enseignement du chant. Parmi ses meilleurs élèves, citons Mgr Athanase Ignace Noury, évêque de Bagdad [1].

C'est donc, en réalité, le fonds de la tradition alépine, enrichi des éléments divers pris à Edesse, que nous avons transcrit à Charfé [2]. Et cette constatation est encore corroborée par cet autre fait que, parmi les chantres, professeurs de chant à Charfé, que voulut bien mettre à notre disposition le très aimable supérieur du Séminaire, Mgr Pierre Habra [3], celui qui nous exécuta le plus grand nombre de pièces était lui-même Alépin [4].

Un mot maintenant sur la manière dont s'est faite notre transcription. On ne s'étonnera pas si nous faisons observer combien un chœur qui n'exécute que de mémoire, arrive rarement à cette unité qui se rencontre plus facilement chez ceux où l'on suit un texte musical écrit. Aussi, bien qu'ayant eu la commodité d'entendre les offices liturgiques qui se chantaient quotidiennement à Charfé, à part quelques indications spéciales, de mouvement, par exemple, ce n'était pas au chœur que nous pouvions demander une version fixe et unique. C'est aux maîtres de chœur eux-mêmes que nous avons préferé nous

[1] Démissionnaire depuis 1907.

[2] Notons, pour mémoire, que, aux mélodies de la tradition de Charfé, nous en avons ajouté quelques-unes, perdues pour cette tradition, mais encore existantes cependant dans celle de Mossoul. Nous profitâmes, pour les noter, du séjour que nous fîmes dans cette ville en 1897-1898, et pendant lequel nous réunîmes la collection complète des chants de la liturgie chaldéenne.

[3] Aujourd'hui archevêque de Mossoul.

[4] Qas Michel Bassâl, mort depuis. L'autre était Antoun Châbbîn de Damas.

adresser. Ces maîtres de chœur (tous ceux qui, comme nous, se sont occupés de noter des chants orientaux, ont constaté le même fait), ces maîtres de chœur, disons-nous, avaient parfois eux-mêmes leurs hésitations : leurs intonations, leur rythme offraient, à la répétition de telle pièce plus difficile, de légères variantes; un intervalle, une première fois franchement diatonique, se muait ensuite en quart de ton, ou réciproquement. Dans tous les cas semblables, nous faisions répéter la pièce ou le passage douteux, jusqu'au moment où une confrontation sérieuse nous eût amené à la version nous paraissant représenter, en bonne critique, la pratique alors existante de Charfé. Dans certains cas, force nous a été d'indiquer les deux façons dont une même note était exécutée.

Ce que nous venons de dire est la meilleure réponse à ceux qui pourraient nous demander si nous n'aurions pas mieux fait d'enregistrer les mélodies syriennes au moyen d'un phonographe, et de les étudier ensuite à loisir, grâce à une répétition indéfinie. Quand il s'agit de pièces de musique qui ne sont pas toujours exécutées avec une précision parfaite, qu'il faut souvent interrompre pour apprécier la qualité exacte des intervalles de tel ou tel passage, on conviendra que le phonographe n'est pas l'instrument de travail approprié à la circonstance.

Quant à l'éducation nécessaire à une oreille européenne pour se rendre un compte exact de la musique orientale, nous dirons que, avant d'aller en Orient, nous l'avions commencée, pour notre compte, en transcrivant quelques centaines de mélodies chaldéennes (tradition d'Ourmiah) que nous chantait Qas Samuel David, alors élève au Grand Séminaire de Marseille. Il va sans dire que nos séjours prolongés en Orient nous ont permis de perfectionner cette éducation.

Jamais nous ne nous sommes permis, dans notre travail, de nous écarter le moins du monde de cette règle que nous nous étions tracée en l'abordant : transcrire scrupuleusement, et sans

parti pris d'aucune sorte, ce que nos oreilles entendraient. Et par parti pris, nous n'entendons pas seulement faire allusion à certaines théories préexistantes concernant les diverses manifestations musicales occidentales, arabes ou autres, mais aussi à telles autres théories qu'aurait pu nous suggérer, par exemple, la comparaison entre ce que nous écrivions au moment même et d'autres formules mélodiques déjà écrites par nous. Nous avons même cru devoir, en cela, pousser le scrupule jusqu'à transcrire telles choses manifestement erronées, à notre jugement, plutôt que d'apporter, de notre propre autorité, des modifications au texte musical entendu, pour justifiées qu'eussent pu paraître ces modifications. Nous nous réservons d'ailleurs de signaler, au cours de ce travail, et surtout dans l'introduction qui précédera notre recueil, les anomalies par nous relevées.

Abordons maintenant l'examen du chant syrien. Cet examen comprendra deux parties. Dans la première, nous étudierons les mélodies syriennes en tenant compte uniquement de leur état actuel dans la pratique liturgique. Nous passerons successivement en revue les points suivants : mélopée, rythme, différentes catégories de chants, exécution. La deuxième partie de notre travail sera un essai de critique historique du chant syrien.

I. LE CHANT SYRIEN DANS SON ÉTAT ACTUEL.

§ 1er. Mélopée.

A. Base tonale.

Pour la très grande majorité des mélodies syriennes, on peut répéter ce que D. Parisot a dit des treize pièces qu'il a publiées dans son *Rapport sur une mission scientifique en Turquie*

d'Asie, à savoir qu'elles «ne présentent que les degrés diatoniques qui nous sont familiers[1]». En d'autres termes, les rapports mutuels des sons employés dans la plupart des pièces syriennes sont ceux qu'ont entre elles les notes de la *gamme naturelle* pythagoricienne[2].

Faisons observer que dans un certain nombre de cas, que nous détaillerons plus loin, on constate dans le chant syrien la présence de certains dièses et bémols, d'autres fois, celle de modifications diminuant ou augmentant les notes qu'elles affectent, de la valeur environ d'un quart de ton. Mais nous verrons, spécialement dans notre deuxième partie, que les éléments chromatiques sont le plus souvent purement accidentels, et que les autres, sauf dans de rares pièces relevant directement de la musique arabe ou turque, ont un caractère de survenance, d'intrusion faite après coup. En sorte que nous croyons à la diatonicité pure comme base primitive du chant syrien. Seuls le *si* ♭ et le *fa* ♯ (ce dernier dans certaines mélodies du 3ᵉ, du 5ᵉ et du 6ᵉ mode) peuvent faire partie, à notre avis, de la constitution des chants où on les rencontre. Nous verrons d'ailleurs plus loin que le 3ᵉ et le 6ᵉ modes pourraient être regardés comme se rattachant à la gamme de *la,* et le 5ᵉ à celle de *fa,* avec *si*♭ à la clef; auquel cas, le *fa*♯ dont nous venons de parler ne serait pas autre chose que le *si* ♮, se présentant alors par exception.

B. Système modal.

1. *Octoéchos syrien.*

La *modalité* est le caractère propre qui résulte, pour une œuvre musicale, du fait principalement de la disposition des

(1) P. 207.
(2) Nous reviendrons sur ce point dans la deuxième partie de cette étude.

intervalles sur l'échelle. Nous disons «principalement», parce que les modes peuvent se distinguer aussi entre eux par d'autres caractéristiques, par exemple par certaines formes de cadences, ou certaines formules mélodiques, ou aussi par la prépondérance de certains degrés (la dominante des modes byzantins ou grégoriens).

Dans la musique à base diatonique, c'est la place des demi-tons par rapport à la tonique qui différencie les modes entre eux. Aussi, dans notre musique moderne, n'avons-nous, à proprement parler, qu'un seul mode diatonique, le mode *majeur,* notre mode *mineur* admettant normalement des chromatismes.

Chez les Grecs, au contraire, il y avait autant de modes diatoniques que de notes de la gamme, avec, par conséquent, autant de dispositions spéciales des demi-tons par rapport à la tonique. La même chose se retrouve, à un degré moindre cependant, dans le chant syrien. Nous disons «à un degré moindre», et cependant, d'un autre côté, au lieu des sept harmonies modales antiques, la musique syrienne connaît un *octoéchos.* Ce mot, devons-nous le traduire par : *huit modes,* ou par *huit tons?* La première expression n'est pas absolument exacte, attendu, nous le verrons tout à l'heure, qu'il n'y a pas véritablement huit échelles syriennes distinctes entre elles de tout point. D'un autre côté, parler de tons, c'est employer un terme qui, dans le langage musical, a un sens tout particulier. Chez les Grecs, en effet, les tons étaient les *transpositions des échelles modales.* De même, en musique moderne, on appelle tons les diverses transpositions des modes majeur et mineur. Or, rien de pareil ne se produit en chant syrien. Aussi avons-nous choisi entre les deux expressions celle qui se vérifie au moins dans une certaine mesure, celle de mode; car les huit modes syriens se distinguent tous entre eux, au moins par certaines formules mélodiques propres à chacun d'eux.

Les huit modes servent à tour de rôle, une semaine chacun, pour tous les offices ordinaires, les pièces liturgiques ayant ainsi le plus souvent huit formules mélodiques. On recommence toujours la série au premier dimanche d'octobre. Ce roulement hebdomadaire se rencontre aussi dans l'Église byzantine[1]. Mais tandis que, chez les Grecs, les compositions liturgiques sont portées dans les livres avec la mention du mode correspondant (ᾠδή telle, ἦχος tel), les Syriens n'ont pas l'habitude d'étiqueter ainsi chacun de leurs chants. Leur bréviaire actuel lui-même (*Fanqit*[2]) ne contient, en fait d'indications musicales, que ces mots, en tête de chaque office spécial : *Aujourd'hui tel mode*. Et encore cela est-il dû à ce que les fêtes particulières n'entrent pas dans le cursus liturgico-musical de l'octoéchos. Les seules pièces, dans le bréviaire, vraiment ordonnées d'après le système modal, sont un certain nombre de canons grecs passés dans la liturgie syrienne et contenus dans les VI^e^ et VII^e^ volumes (temps après la Pentecôte), ou employés pour les octaves de certaines fêtes[3].

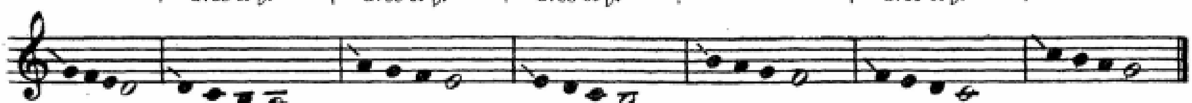
Il nous faut maintenant aborder l'examen de la constitution des huit modes syriens. En l'absence de tout document théorique écrit sur ce sujet, nous recourons à un procédé empirique de détermination. Ce procédé consiste à établir le schéma des sept modes qui se produisent naturellement, si l'on prend successivement pour toniques les sept notes de l'échelle diatonique type, puis à comparer à ces sept modes possibles nos huit modes syriens, tous à base diatonique.

[1] Les Arméniens qui ont, eux aussi, un octoéchos, établissent, pour les offices ordinaires, leur roulement de modes par jours, non par semaines.

[2] *Breviarium juxta ritum Ecclesiæ Syrorum*, 7 vol. in-4°, Mossoul, 1885.

[3] Pour l'étude du chant, il existe un petit volume contenant, par catégories de mélodies et par ordre de modes, les strophes-types de chaque air. Celui que nous avons suivi pour notre transcription s'appelait, de ce fait, le *Rishqolé*. Il a depuis été remplacé par un autre que sa Béatitude M^gr^ Rahmâni, patriarche actuel, a fait imprimer à Charfé sous le nom de *Betgazo*.

MODES						
MINEURS.				MAJEURS.		
Premier demi-ton entre le deuxième et le troisième degrés; deuxième demi-ton entre le sixième et le septième degrés.	Premier demi-ton entre le deuxième et le troisième degrés; deuxième demi-ton entre le cinquième et le sixième degrés.	Premier demi-ton entre le premier et le deuxième degrés; deuxième demi-ton entre le cinquième et le sixième degrés.	Premier demi-ton entre le premier et le deuxième degrés; deuxième demi-ton entre le quatrième et le cinquième degrés.	Premier demi-ton entre le quatrième et le cinquième degrés; deuxième demi-ton entre le septième et le huitième degrés.	Premier demi-ton entre le troisième et le quatrième degrés; deuxième demi-ton entre le septième et le huitième degrés.	Premier demi-ton entre le troisième et le quatrième degrés; deuxième demi-ton entre le sixième et le septième degrés.
—	—	—	—	—	—	—
Mode de *ré*.	Mode de *la* = mode de *ré* avec *si* ♭.	Mode de *mi* = mode de *la* avec *si* ♭.	Mode de *si* [1] = mode de *mi* avec *si* ♭.	Mode de *fa*.	Mode d'*ut* = mode de *fa* avec *si* ♭.	Mode de *sol* [1].



[1] Inutilisé dans le système modal syrien.

Voici maintenant, en exemples, des pièces appartenant aux huit modes syriens :



Que comme un parfum d'encens,
Vous plaise le souvenir de votre Mère
Qui vous a enfanté dans la virginité,
La pureté et la sainteté.
Réservez-lui un souvenir ici, dans l'église,
Et là-haut dans le ciel.

Le 1^er mode syrien appartient donc au mode de *ré* de notre tableau. Le *si* est très ordinairement naturel; il peut cepen-

dant, par exception, être bémol. Cette bémolisation du *si* transpose naturellement le passage, voire même la pièce, où elle s'opère, dans le mode de *la*, où le *fa* naturel correspond à ce *si* ♭.



(1) La double barre indique ici la fin de l'espèce de formule d'introduction, caractéristique du mode, qui se chante devant un certain nombre de pièces. La double barre suivante, par contre, marque un changement de chœur.



Seigneur, ayez pitié de nous et aidez-nous.
Nous vous supplions, Seigneur, notre maître. } *bis*
Venez à notre aide, écoutez notre prière
Et faites miséricorde à nos âmes.

. . . .

Cette paix qui unit le ciel avec la terre,
Alleluia
Donnez-la à votre église, et gardez ses enfants
Avec la croix de lumière.
Kyrie eleison.

On le voit, le 2ᵉ mode est, lui aussi, un mode de *ré*.


Andᵉ
3ᵉ Mode
Lqi bou̥ – to̥ ddi – ia – ti – – qi do –
miat iol – dat A – lo – ho dit who
boh qes – to̥ dman – no wshab – téh dah –
roun haw d'af – ra' shou – shé – – fo shle
mou noi – tho bro – – zo da b'ou –
bekh so̥r waw n̥bié kull – houn
bro – zai – houn wash – li – h̥é bgel – –



Ô Vierge Marie, vous êtes semblable à l'arche d'alliance
Qui contenait un morceau de manne, et à la verge
D'Aaron qui fleurit. Voile salomonien,
Tous les prophètes dans leurs mystères
Ont dépeint le mystère de votre sein,
Et tous les apôtres dans leurs révélations.
C'est pourquoi nous louons le Messie
Qui est sorti de vous,
Parce qu'il est digne de louange.

Le 3[e] mode appartient donc au mode de *mi* de notre tableau. On trouve cependant un petit nombre de pièces de ce mode, et aussi du 6[e] (également de tonique *mi*), qui, si on les écrit sur la gamme de *mi*, ont le *fa* ♯. Ce sont donc des pièces transposées, non pas à la catégorie voisine de *si*, mais à celle, toujours de tierce mineure, mais plus éloignée, de *la*. Nous en donnerons un exemple en parlant du 6[e] mode. Disons cependant tout de suite que, soit le 3[e] mode, soit le 6[e], pour-

raient être aussi considérés comme des modes de *la* ayant le *si* ♭. Dans ce cas, le *fa* ♯ dont nous parlons plus haut correspondrait au *si* ♮.



Vous êtes des médecins pour les croyants, ô martyrs bénis! Bienheureux celui qui vous honore et qui s'associe à vos souvenirs. Avec vous il sera invité au royaume, avec vous il héritera de la vie éternelle.

Le 4e mode est un mode d'*ut*.



IMPRIMERIE NATIONALE.



A vous, Seigneur, nous offrons
Le parfum de l'encens,
Et de votre trésor nous vous demandons grâce et pardon.
Car vous seul agréez les repentants.
Pour nous, pas d'espoir et de salut
Sinon en vous, Seigneur notre Dieu.
Nous vous prions donc avec componction,
Avec larmes et brisement de cœur,
Avec amour et espoir;
Ô excellent, recevez notre service
Et dans votre miséricorde exaucez les prières de nous tous.

Le 5ᵉ mode est, lui aussi, un mode d'*ut*. Cependant, une fois ou l'autre, il admet l'élèvement du quatrième degré, qui le transporte ainsi dans le mode de *fa* avec *si* naturel. Aussi ne serait-il pas impossible que dans l'organisation initiale du système modal syrien, le 5ᵉ mode ait été considéré comme un mode de *fa* avec *si*♭ ordinairement et *si*♮ par extraordinaire.

A le regarder comme mode d'*ut*, il faut donc, comme pour le 3ᵉ et le 6ᵉ, lui donner, dans ces cas extraordinaires, le *fa*♮.





Moi, Ephrem, je vais mourir
Et je rédige mon testament,
Afin qu'il reste en témoignage à mes disciples après moi.
Persévérez dans la prière nuit et jour,
Car le cultivateur qui tourne et retourne son champ,
Splendides sont ses récoltes.
Ne soyez pas comme les paresseux
Qui laissent croître les épines dans leurs champs.
Soyez constants dans la prière,
Car celui qui l'aime
En tirera grand profit dans les deux mondes.

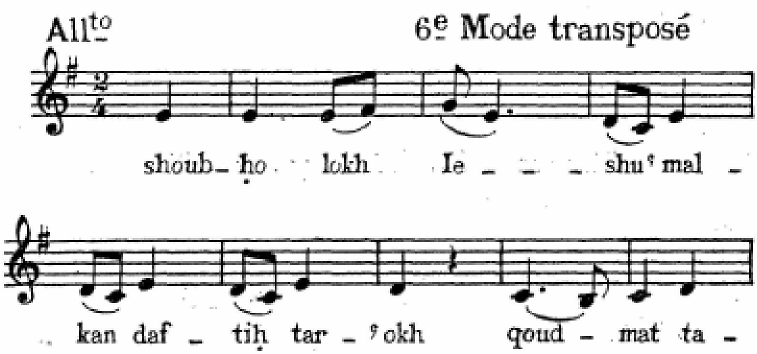
Qu'on veuille bien ne pas prendre prétexte des notes très graves que contient cette pièce pour se demander si nous n'aurions pas mieux fait de transcrire le 6ᵉ mode une octave au-dessus.

Ces mêmes notes très graves se rencontrent tout aussi

bien dans les autres modes; et d'ailleurs, à transcrire une octave au-dessus, on se heurte à une difficulté au moins aussi grande : celle de devoir écrire assez souvent des *la* aigus. En somme, les modes syriens, si on les prend tels que nous les offre le procédé empirique employé par nous, sont très souvent à transposer, pour pouvoir être exécutés dans le medium de la voix. C'est d'ailleurs là un fait assez banal dans le chant grégorien ou byzantin. Cf. Bourgault-Ducoudray, *Études sur la musique ecclésiastique grecque,* p. 41 (mélodie du 3[e] mode plagal, allant aussi au *sol* grave), p. 52 (4[e] plagal descendant au *sol* grave).

Quant au signe (!) qu'on rencontre dans cette pièce, il indique un curieux effet vocal, commun aux Syriens et aux Chaldéens, et assez difficile à expliquer parfaitement à quelqu'un qui ne l'a pas entendu exécuter. Il consiste à produire, après l'émission d'un son, une sorte de soupir assez profond pour que le port de voix atteigne plus ou moins l'octave grave. L'autre signe (ı), en haut de la portée, indique, comme on sait, une respiration.

Le 6[e] mode est, comme le 3[e], un mode de *mi*. Comme le 3[e] aussi, il admet une forme transposée, qui le fait passer au mode de *la*. A l'écrire alors avec tonique *mi*, on a le *fa*♯, comme le montre l'exemple suivant :





Gloire à toi, Jésus notre roi,
Dont la porte est ouverte aux repentants.
Moi, pécheur, je t'en prie,
Réjouis-moi en exauçant mes demandes,
Afin que je sois une cithare éloquente
Pour toi, départisseur de tout don.

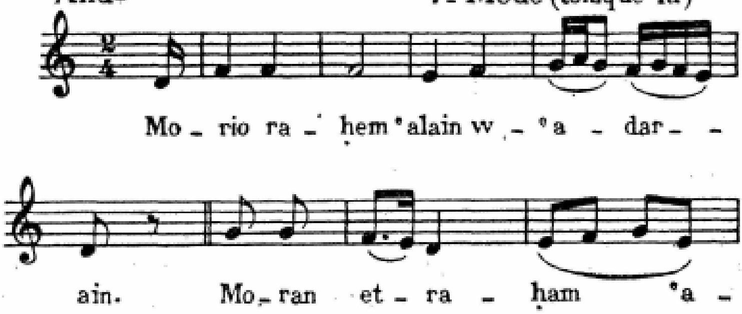
All° molto 7e Mode (finale ré)





Celui qui a été mis au jour
Par une vierge sans union charnelle,
Venez, louons-le.
Ce soleil de justice qui a fleuri
D'un sein vierge,
Nous tous adorons-le
Et glorifions-le dans les siècles des siècles.

Andte 7e Mode (tonique fa)





Seigneur, ayez pitié de nous et aidez-nous.
Seigneur, ayez pitié de nous.
Seigneur, agréez notre service (culte).
Et envoyez-nous de votre trésor
Grâce, miséricorde et pardon.

Le 7ᵉ mode est un mode de *fa* avec *si* naturel. Mais le cas où le *si* se rencontre est très rare, et concorde toujours avec la finale[1] *ré*. Aussi avons-nous donné un second exemple finissant sur la tonique *fa*. Une fois ou l'autre, on trouve le quatrième degré abaissé d'un demi-ton; c'est alors une transposition dans le mode d'*ut* avec *fa* naturel.

8ᵉ Mode



[1] Il faut observer que, dans le chant syrien, les pièces finissent assez souvent sur d'autres notes que la tonique.

Voici, par ordre de fréquence, la liste de ces diverses finales : 1ᵉʳ mode = *fa, ut;* 2ᵉ mode = *sol, fa, la;* 4ᵉ mode = *la* (grave), *ré;* 5ᵉ mode = *mi, la* (grave); 6ᵉ mode = *la* (grave), *ré;* 7ᵉ mode = *ré, mi;* 8ᵉ mode = *la* (grave).



Seigneur, ayez pitié de nous et aidez-nous.
Par les prières de votre Mère et de tous les Saints
Faites-nous miséricorde *bis*
Et donnez le repos à nos morts.

Le 8[e] mode est donc un nouveau mode d'*ut*. Tout comme le 4[e] mode, il n'admet jamais l'élèvement du quatrième degré, qui le ferait passer dans le mode de *fa* avec *si* naturel.

2. *Caractères généraux de la modalité syrienne.*

Le caractère le plus général de la modalité syrienne est une prédominance assez tranchée du majeur sur le mineur. En effet, outre les quatre modes (4[e], 5[e], 7[e] et 8[e]) bâtis directement sur échelle majeure, il faut bien dire que le 3[e] et le 6[e], dans la plupart des cas, donnent l'impression de modes majeurs terminés sur la médiante. Nous reparlerons de ce fait dans la deuxième partie de ce travail, et nous comparerons alors ces mélodies du 3[e] et du 6[e] modes, avec deux mélodies vocaliques déchiffrées sur une amulette et un papyrus magiques. Il ne sera pas d'ailleurs sans intérêt de montrer, en même temps, que plusieurs autres systèmes musicaux, orientaux en particulier, connaissent ou ont connu aussi une certaine prédominance du majeur sur le mineur.

Quant aux modes mineurs syriens, l'absence de note sensible y rend la cadence finale par degrés conjoints ascendants, imparfaite et dure, au point de vue des exigences de notre oreille moderne. Mais c'est aussi de là que vient à ces modes leur cachet de mâle austérité.

On remarquera que le caractère majeur va jusqu'à l'âpreté dans la modalité de *fa*, est d'une intensité réduite dans celle de *mi*, et se trouve naturellement à l'état parfait dans celle d'*ut*. En outre, il va de soi que l'importance donnée aux sons de l'accord de dominante dans les divers modes majeurs, contribue à leur donner de la clarté, de la netteté, de la vivacité. Mais ce qui, par-dessus tout, imprime à ces modes un caractère de joie lumineuse, c'est leur tierce majeure elle-même.

Qui ne connaît par expérience la différence d'impression

produite sur notre système nerveux par le majeur et le mineur? Lumière, joie, expansion, *dilatation* du côté de la première, sans doute à cause même de la plus grande ouverture de sa tierce; obscurité, tristesse, rêve concentré, *resserrement* du côté de la seconde, en proportion aussi de l'étroitesse de sa tierce. Nous ne croyons pas, pour notre part, que cette différence d'impression, basée sur la nature des choses, n'ait pas été sentie à peu près comme aujourd'hui, aux âges qui nous ont précédés. Gevaert[1] a là-dessus une thèse qu'il énonce ainsi : « Ce qui s'éloigne absolument des tendances musicales de l'époque moderne, c'est d'abord (chez les Grecs) la prédominance du mineur, l'universalité de son emploi; c'est ensuite le caractère viril, grandiose et même joyeux que toute l'antiquité lui attribue. Les rapports réciproques du majeur et du mineur semblent intervertis... Dans le chant de l'église romaine... l'importance respective des deux espèces de modes, leur usage pour les diverses fêtes et cérémonies, semblent régis par des principes esthétiques analogues à ceux qui étaient observés dans la musique des anciens. Les morceaux les plus solennels et les plus joyeux du culte catholique appartiennent au mode mineur hellénique (dorien et hypodorien); [en note : « ... ce n'est certes pas par l'effet d'un simple hasard que tous les Introïts commençant par le mot *Gaudeamus* ou *Gaudete* sont du premier mode (hypodoristi)]; le majeur lydien, au contraire, se montre fréquemment dans les chants thrénodiques et plaintifs qui font partie de l'office de la Semaine-Sainte... Le mineur moderne n'a revêtu son caractère plaintif et pathétique qu'en devenant partiellement chromatique. »

Certes, il serait ridicule de soutenir que dans nos temps modernes le mineur ne soit pas réservé davantage à l'expression

[1] *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, t. I, p. 202-204.

de la tristesse et le majeur à celle de la joie, qu'ils ne l'étaient dans l'antiquité et qu'ils ne le sont aussi dans le chant syrien; mais, à l'examen de plusieurs des faits allégués par l'auteur, on s'aperçoit que «les rapports réciproques du majeur et du mineur» semblent avoir été beaucoup moins «intervertis» dans l'antiquité que ne paraît le faire entendre le texte cité plus haut.

Et d'abord, «la prédominance du mineur, l'universalité de son emploi». Si l'on se reporte à la page 160 du tome même d'où nous avons extrait la citation ci-dessus, on trouve, dressé par Gevaert, le tableau des trois modalités grecques : *dorienne* (dorien et hypodorien), *phrygienne* (phrygien, mixolydien[1] et hypophrygien) et *lydienne* (lydien, syntono-lydien et hypo-lydien). De ces trois modalités, la première seule est, il est vrai, celle de l'Hellade primitive : les noms barbares des deux autres indiquent assez qu'elles sont des importations étrangères. N'importe : ces dernières étaient pratiquées et largement[2]. Or ces deux modalités étrangères, comprenant six modes sur les huit énumérés, sont majeures; la dorienne seule est mineure, d'après Gevaert lui-même. Que devient dans tout cela la prédominance, au moins numérique, du mineur?

Continuons. «Le caractère viril, grandiose et même joyeux que toute l'antiquité lui attribue (au mode mineur).» Ici nous ne savons comment notre auteur, après avoir rapporté les deux premières épithètes attribuées par Héraclide[3] à l'harmonie dorienne, encore une fois la seule mineure, en ajoute une

[1] Reinach fait observer qu'il y avait deux espèces de *mixolydien*, l'un, dit de Sapho, appartenant à la famille phrygienne, l'autre, appelé à tort au IVe siècle mixolydien, et qui n'était autre chose que la gamme de Lamproclès, de famille dorienne. (*Dict. des antiquités* de Daremberg et Saglio.)

[2] Des très nombreuses pièces ou fragments de pièces musicales grecques recueillies par Westphal dans sa *Metrik der Griechen* et citées par Gevaert, la plupart appartiennent aux modalités phrygienne et lydienne.

[3] *Athén.*, XIV, p. 624.

troisième, qui est précisément tout le contraire de celle d'Héraclide. Voici les paroles de celui-ci, telles que Gevaert luimême les rapporte à la page 180 : « L'harmonie dorienne possède un caractère viril et grandiose; *étrangère à la joie,* répudiant la mollesse, sombre et énergique, elle ne connaît ni la richesse du coloris, ni la souplesse de la forme. »

Quant aux faits tirés de la comparaison avec le chant grégorien, qu'on nous permette de rappeler, ce que tout le monde sait, que le premier mode ecclésiastique est celui qui est le plus propre à exprimer toute espèce de sentiments, mais que la solennité lui convient d'une manière assez spéciale. Quant à la joie, elle ne paraît pas lui être particulièrement réservée. A côté de pièces à texte joyeux, écrites dans le 1er mode, on en trouvera, et de plus nombreuses encore, écrites dans des modes majeurs. « Tous les Introïts commençant par le mot *Gaudeamus* ou *Gaudete* sont du premier mode », c'est entendu. Mais d'abord il n'y en a que deux : un commençant par *Gaudeamus* (répété, il est vrai, dans plusieurs circonstances) et un par *Gaudete.* Et puis combien d'autres Introïts à texte joyeux, et cependant appartenant à des modes majeurs : *Exsultate Deo,* du 6^e; *Jubilate Deo,* du 8^e; *Lætabitur justus,* du 8^e; *Lætare Jerusalem,* du 5^e. Et l'antienne *Gaudent in coelis,* du 6^e, et tant d'autres pièces encore, en particulier les antiennes du temps pascal composées uniquement d'alleluia, lesquelles sont à peu près toutes de tonalité majeure. D'ailleurs, pendant le temps pascal, c'est le majeur qui domine notablement dans l'antiphonie, et on y rencontre en particulier le 6^e mode plus souvent employé qu'ailleurs.

Mais continuons notre examen des assertions de Gevaert. « Le majeur lydien, au contraire, se montre fréquemment dans les chants thrénodiques et plaintifs qui font partie de l'office de la Semaine-Sainte. » Nous répéterons bien volontiers que les anciens, pour exprimer la douleur, employaient plus souvent

le majeur que les modernes. Mais quant au majeur lydien lui-même, nous nous permettrons de faire observer que, d'après la remarque même de Gevaert, ce qui l'a fait adopter par les Grecs pour le genre élégiaque, ce sont des raisons plutôt d'un autre genre. Voici, en effet, ce qu'écrit notre auteur : « Le syntono-lydien y est nommé expressément (dans la *République* de Platon [1]) parmi les harmonies *thrénodiques* [2]; il en est de même dans le commentaire de Plutarque sur le passage en question. C'est le mode des pleurs et des gémissements [3]. Ses mélodies, rapides et agitées, se chantaient dans le registre élevé de la voix et étaient accompagnées par des instruments aigus et déchirants; car on ne doit pas oublier que la plainte, chez les Orientaux [4], ne se traduit pas, comme chez nous, par des sons graves et lents. » Et, en note, le texte significatif de Plutarque : « Platon rejette le mode (syntono-lydien) parce qu'il s'exécute trop à l'aigu, et qu'il convient avant tout au *thrénos*. Sa première destination fut pour ce genre de composition [5]. » En outre de son caractère aigu, le syntono-lydien en avait un autre, commun avec le mixolydien, qui le rendait éminemment apte, ainsi que ce dernier, à exprimer la lamentation : à savoir la terminaison sur la médiante; « cette cadence plagale peut à bon droit être considérée comme une interrogation douloureuse à laquelle nous attendons en vain une réponse [6]. »

[1] III, p. 399.

[2] La seconde était la mixolydienne.

[3] C'est là probablement le *lydium querulum* d'Apulée, *Flor.*, I, 4.

[4] Qu'on nous permette ici un souvenir personnel. Pendant notre séjour au Liban, nous eûmes l'occasion d'assister à des funérailles d'une pompe extérieure très imposante (nous étions là plus de 200 prêtres entourant 10 évêques maronites). Le cortège parcourut les sentiers de la montagne, le cercueil étant tenu à bout de bras au-dessus de la tête des porteurs. Les chants qui accompagnaient la procession étaient déchirants par leur acuité.

[5] *De Musica* (Westph., § XIII).

[6] WESTPHAL, *Histoire de la musique ancienne*, p. 149.

Enfin, dernière assertion de Gevaert : « Le mineur moderne n'a revêtu son caractère plaintif et pathétique qu'en devenant partiellement chromatique. » Rappelons tout d'abord la phrase d'Héraclide au sujet du seul mode mineur grec, et cependant strictement diatonique, le dorien : « L'harmonie dorienne possède un caractère viril et grandiose; *étrangère à la joie. . .* » Que, pour un certain nombre de mélodies mineures, l'adjonction de chromatismes apporte avec elle une note pathétique, langoureuse, nous n'en disconvenons pas; mais la véritable cause de la tristesse du mineur est, nous en sommes convaincu, le *resserrement* de son intervalle de tierce. Prenons, comme exemple de mineur avec et sans chromatisme, une mélodie qui tient assez bien le milieu entre le plain-chant et la musique moderne, le refrain de l'*O Filii :*





Cet air, qui ne manque pas d'entrain joyeux (peut-être plus encore par le fait des circonstances où on le chante et des paroles qui l'accompagnent, que de sa tonalité), ne nous semble rien perdre, au contraire, de ce caractère joyeux, par l'adjonction d'un dièse dans sa seconde forme. Nous ne croyons pas non plus que la plupart des complaintes anciennes à tonalité grégorienne aient un caractère beaucoup moins plaintif que celles plus récentes admettant des chromatismes.

Pour en revenir à nos chants syriens et au caractère joyeux que leur vaut la prédominance de la tonalité majeure, nous

devons observer que cette joie n'exclut pas la gravité que requiert toute œuvre ecclésiastique vraiment belle. Est-ce à dire que cette gravité puisse être comparée à celle dont ne se départit jamais notre chant grégorien? Nous n'irons pas jusque là, et même nous ajouterons que beaucoup de pièces sont exécutées avec un mouvement si rapide que le chant en devient tout sautillant. Mais ce sont là, on le voit, défauts qui ne tiennent pas à la nature mélodique, ni même rythmique, des airs. Nous disons «même rythmique», car il va de soi que l'*êthos* d'une composition musicale ne dépend pas uniquement de la modalité. Le rythme y apporte sa contribution, et aussi le ton plus ou moins élevé que l'on prend pour l'exécution. Nous reviendrons ailleurs sur ces deux points spéciaux.

Quant à caractériser l'*êthos* de chaque mode syrien en particulier, c'est ce que nous ne voudrions pas tenter, ne reconnaissant pas un fondement bien marqué à cette caractérisation. Mais, à notre place, va le faire un auteur syrien, et des plus fameux, Bar-Hebræus (de son vrai nom Grégoire Abou'l-Faradj, 1226-1286). Quelle que soit par ailleurs sa portée au point de vue musical[1], il nous a paru intéressant de citer, pour les lecteurs du *Journal asiatique*, un texte qui fait voir une application des théories orientales du moyen âge sur les rapports intimes existant entre la musique et l'organisation de l'univers. Ces théories, remontant d'ailleurs à une très haute antiquité, étaient répandues en Perse aussi bien que dans l'Inde. Les Arabes et les Turcs les ont adoptées à leur tour.

Voici *in extenso* le curieux texte de Bar-Hebræus : «Les premiers inventeurs de l'art des modes bâtirent ceux-ci sur quatre fondements, suivant le nombre des quatre qualités, qui sont :

[1] Nous nous réservons d'examiner, dans notre deuxième partie, les problèmes que soulève le texte de Bar-Hebræus au point de vue de la comparaison à établir entre l'état du chant syrien à notre époque et son état au XIIIe siècle.

le froid, le chaud, l'humide et *le sec.* Et comme on ne peut trouver aucune d'elles à l'état simple, sans être combinée avec une autre, — ce qui se voit dans les éléments : car ce qui est chaud est ou bien humide, comme l'air et le sang, ou sec, comme le feu ou la bile jaune; et ce qui est froid est ou humide, comme l'eau et le phlegme, ou sec, comme la terre et la bile noire; — il est nécessaire que les genres de modes soient limités à douze. En effet, le mode qui joint *le chaud et l'humide,* ou bien les proportionne également, ou bien le chaud modérément et davantage l'humide, ou *vice versa.* Celui qui a de l'affinité pour *le chaud et le sec,* ou bien les développe également, ou bien moins le chaud et plus le sec, ou *vice versa.* Celui qui associe *le froid et l'humide,* ou bien les unit à égale dose, ou bien le froid modérément et davantage l'humide, ou *vice versa.* Et celui qui nourrit *le froid et le sec,* ou bien les fortifie également, ou bien le froid moins et davantage le sec, ou *vice versa.*

« Et c'est ainsi que les musiciens persans ont trouvé douze modes [1], qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer et de nommer

[1] Suivant les théoriciens orientaux, les douze modes sont en rapport intime avec les douze signes du Zodiaque, et c'est grâce à ce rapport que la musique agit sur l'organisme humain. On a la relation :

du Bélier, du Lion et du Sagittaire	avec le feu et la bile, ou le tempérament colérique;
du Taureau, de la Vierge et du Capricorne	avec la terre et le tempérament mélancolique;
des Gémeaux, de la Balance et du Verseau	avec l'air et le tempérament sanguin;
du Cancer, du Scorpion et des Poissons	avec l'eau et le tempérament flegmatique.

Une personne, par exemple, douée d'un tempérament bilieux, sera portée jusqu'à la fureur par une mélodie dont le mode répond au feu. Pour la calmer, il faudra lui en faire entendre une autre dont le mode corresponde à

IMPRIMERIE NATIONALE.

dans ce chapitre. Quant aux ecclésiastiques, grecs, syriens et autres, ils ont conçu huit modes qu'ils ont appelés ἠχωδίας.

«Et ils se sont convaincus par expérience que le 1er et le 5^{e} modes développent *le chaud et l'humide*. Mais, dans le premier, l'humide s'y trouve plus tendre et langoureux, car il est très doux et mystérieux. C'est pourquoi le Canon de la Nativité a été composé dans ce mode. C'est, en effet, une fête de joie, féconde en bonheur et riche en jubilation, et cette joie a été annoncée en ce jour à tout le monde. De même le Canon de la Résurrection, qui fut annoncée avec grande allégresse aux Disciples et aux saintes Femmes. — Et comme le chaud mordant est sensible dans le 5^{e} mode, le Canon de l'Ascension a été composé dans ce mode. Car, ce jour-là, lorsque Notre Seigneur se sépara de ses disciples et monta au ciel, ils furent enflammés du feu de l'amour et embrasés de désir pour lui, et consumés d'amour pour lui, et, sans le poids de leurs corps, ils se fussent envolés dans l'air avec lui.

«Le 2^{e} et le 6^{e} modes augmentent *le froid et l'humide*. Mais le froid modérément humble se trouve dans le 2^{e}. C'est pourquoi le Canon de l'Epiphanie a été composé dans ce ton. Car ce jour-là, bien que le Maître eût condescendu à se laisser baptiser par le serviteur, cependant l'élévation de sa grandeur fut témoignée par l'Esprit de Dieu qui vint sur lui et par la voix qui se fit entendre : «Voici mon Fils bien-aimé.» — Et comme un humide plus porté à la douleur, plus triste et plus affligeant se trouve dans le 6^{e} mode en grande proportion, le canon du Jeudi Saint a été composé sur ce mode, de même celui du Vendredi et du Samedi Saint. Ce sont, en effet, les jours de la Passion.

l'élément de l'eau et au tempérament flegmatique. Cf. Shams eddin al Saidoni al Demeshki, *Livre des modes ou de la musique; Encyclopédie des Frères de la Sagesse*, en cinquante et un traités, dont celui se rapportant à la musique : *Ressail akhuan el safa; Traité de la musique* d'Ebn-Ali-Sina ou Avicenne.

« Le 3ᵉ et le 7ᵉ modes développent *le chaud et le sec.* Mais le sec dur et courroucé est prédominant dans le 3ᵉ. C'est pourquoi le canon de la Présentation de Jésus au Temple a été composé dans ce mode. Car, ce jour-là, le vieillard Siméon conversa avec la Vierge en termes durs, tels que ceux-ci : « Un glaive percera ton cœur. » — Et comme le chant enflammé qui agit avec véhémence est puissant dans le 7ᵉ, le canon de la Pentecôte a été composé dans ce mode. Car, ce jour-là, le saint Esprit se montra aux disciples sous la forme de langues de feu, et se reposa sur eux.

« Le 4ᵉ et le 8ᵉ modes accentuent *le froid et le sec.* Mais le froid qui est parent de la crainte domine dans le 4ᵉ. C'est pourquoi le canon de l'Annonciation a été composé dans ce mode. Car, ce jour-là, la Vierge, qui ne connaissait pas l'union charnelle, fut effrayée en entendant parler de conception et d'enfantement et, redoutant d'être trompée comme sa mère Ève, dit au messager : « J'ai peur que tu ne me trompes, comme fit le serpent qui terrassa ma mère au paradis terrestre. » De même le canon de l'Hosanna. Car, ce jour-là, le roi qui trône sur les Chérubins monta dans son humilité sur un pauvre ânon. — Et comme le sec pénétrant et dur règne dans le 8ᵉ, les canons des Martyrs, qui ont méprisé les supplices et montré un courage héroïque, ont été composés sur ce mode.

« Tels sont les fondements sur lesquels ont été construits les modes par les anciens habiles. Mais ceux qui sont venus après eux n'atteignent pas à la hauteur de leur science; ils ont voulu s'illustrer en développant cet art, et ils ont composé les canons sur n'importe quel mode, même s'il ne correspondait pas[1]. »

[1] *Ethicon, De la cause naturelle des modes* (édition Bedjan), p. 69 et suiv.

3. *Diverses finales des modes.*

Nous avons déjà mentionné une particularité qui sert à donner de la richesse et de la variété au chant syrien : nous voulons parler des finales multiples pour un même mode. Examinons ce fait en détail.

Le 1[er] mode (tonique *ré*) a parfois sa finale sur le *fa*.



Ô Vierge qui avez été choisie
Pour être la Mère de Dieu,

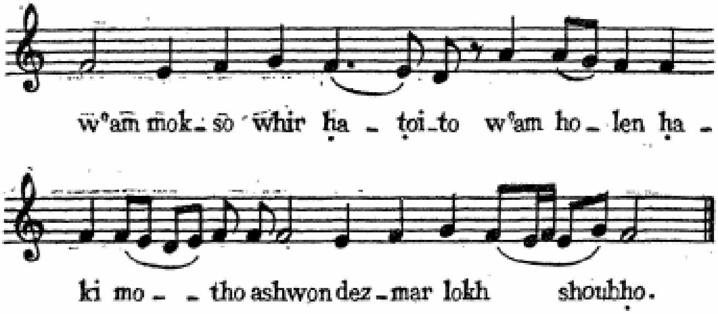
Et par qui a été déracinée
De notre terre la malédiction,
Priez votre Fils unique
Qu'il fasse régner sa paix et sa tranquillité
Dans son peuple, son église et l'univers.

En outre, il y a quatre pièces du 1er mode qui finissent sur l'*ut*. Mais, comme cette dernière finale est toujours en relation avec des notes n'appartenant pas à la gamme diatonique, nous nous réservons d'en parler ailleurs.

Le 2e mode (tonique *ré*) a assez souvent sa finale sur le *sol*. Nous en avons donné un exemple dans la pièce citée plus haut (p. 310), dont la formule d'introduction (caractéristique cependant du mode) et la première partie se terminent sur le *sol*.

On trouve aussi quelques rares pièces du 2e mode finissant sur le *fa*.

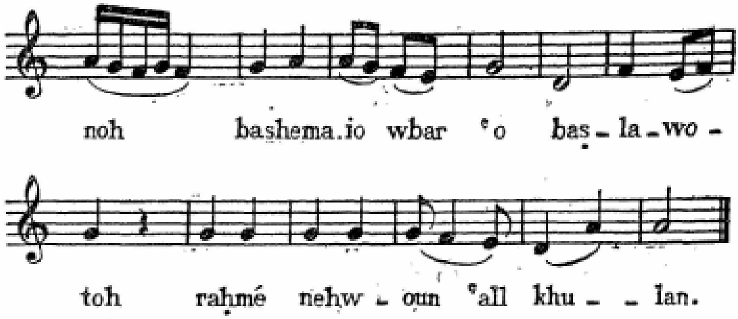




Je suis une brebis perdue
Qui ai abandonné le chemin de vie
Et couru après la vanité.
Bon pasteur, sortez à ma recherche
Et ne me laissez pas perdre loin de vous.
Mais comptez-moi dans votre troupeau
Avec le publicain et la pécheresse;
Rendez-moi digne de chanter
Avec les vierges sages : « A vous la gloire ! »

Un cas plus rare encore est la finale *la* dans le 2ᵉ mode.





Gloire au Messie qui dans sa miséricorde
S'est révélé et manifesté du sein de Marie
La Vierge pure et sainte,
Et il a magnifié son souvenir (à elle)
Au ciel et sur la terre.
Par ses prières miséricorde soit sur nous tous.

Le 3e mode n'a jamais que sa tonique *mi* pour finale.

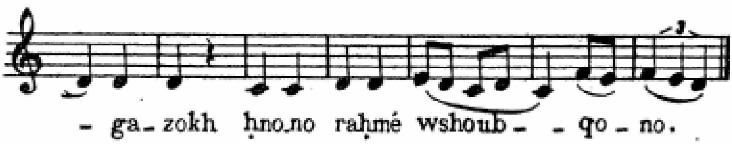
Le 4e mode (tonique *ut*) a un certain nombre de pièces terminées par *la*.



Mère pure, Vierge sainte,
Qui avez été digne de porter le Très Haut,
Que votre prière soit un rempart pour nous.

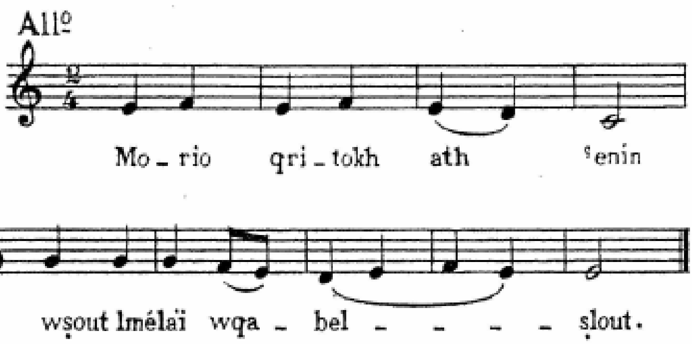
On trouve aussi de rares exemples de mélodies du 4ᵉ mode finissant sur le *ré*.





Seigneur, ayez pitié de nous et aidez-nous.
Seigneur, ayez pitié de nous.
Seigneur, agréez notre service (culte) } *bis*
Envoyez-nous de votre trésor
Grâce, miséricorde et pardon.

Le 5ᵉ mode (tonique *ut*) a d'assez nombreuses pièces finissant sur le *mi*.



Seigneur, je t'invoque, réponds-moi.
Écoute mes paroles et reçois ma prière.

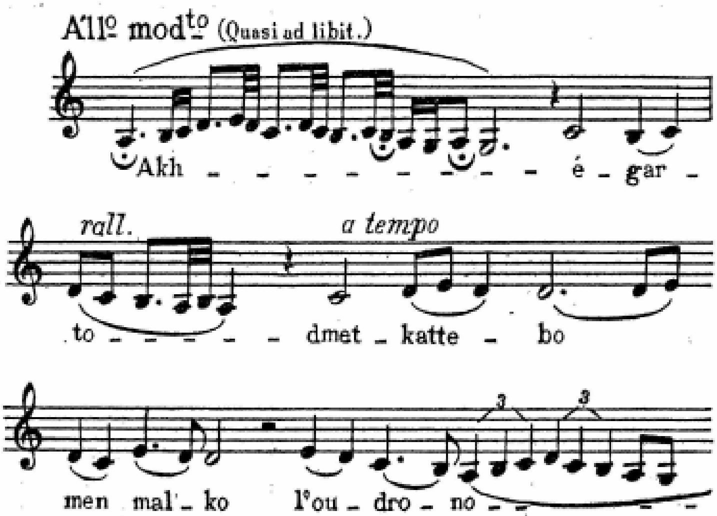
On trouve aussi un certain nombre de chants du 5ᵉ mode terminés sur le *la*.





Ô morts, levez la tête.
Car celui qui vous ressuscitera est descendu au tombeau.
Il secouera la poussière de vos faces
Et vous couvrira de gloire et de splendeur.

Le 6ᵉ mode (tonique *mi*) a quelques pièces finissant sur le *la*.




rall
a tempo
dam_hi_lé _ _ _ : slou_tekh
thai_el lam_lu _ _ lé _ _ _ _ _ _ _
boh _ _ _ _ _ _ _ _ _ _
rall
a tempo
net ni_houn d'a_bi_
lin wa_mo_qin wa_li _ _ _ sin
rall
_ _ _ _ _ _ _wam_tar _ _ fin
a tempo
: wnetfa_nion shé _lo _ _than _ _ _ _



Comme une lettre écrite par le roi
En faveur des opprimés,

. . . .

(Ainsi est votre prière, ô Marie)

. . . .

Que votre prière fortifie les faibles.

. . . .

Que par elle soient soulagés les affligés,
Les malheureux, les souffrants et les éprouvés.

. . . .

Que nos demandes nous soient accordées.
Et vers votre Fils nous crions et disons :
« Seigneur tout-puissant, gloire à vous ! »

Il se rencontre aussi de très rares mélodies du 6[e] mode finissant sur le *ré*.





Seigneur, ayez en bon souvenir
Les croyants défunts qui ont mangé votre corps
Et bu votre sang purificateur.
Quand vous viendrez en gloire avec vos anges,
Qu'ils se dressent à votre droite avec confiance,
Seigneur Dieu, et qu'ils fassent monter
Leurs louanges à votre divinité.

Le 7^e^ mode (tonique *fa*) compte de nombreuses pièces à finale *ré*. Nous en avons déjà donné un exemple plus haut (p. 320).

En outre, il en a de très rares à finale *mi*.

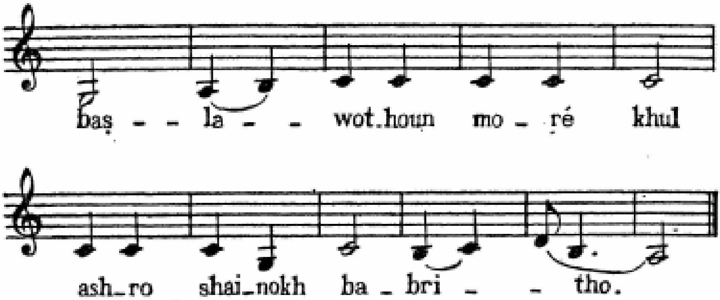




Seigneur, ayez pitié de nous et aidez-nous.
Ô fille de David, vous avez un grand crédit
Auprès de ce roi qui renverse tous les rois.
Nous vous supplions, perle sans tache,
D'intercéder pour nous auprès de ce germe
Qui a éclos de votre sein.

Il y a un assez bon nombre de chants du 8[e] mode (tonique *ut*) qui ont pour finale le *la*.





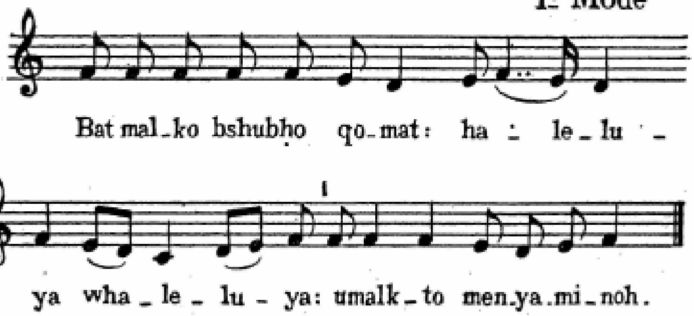
Le ciel est la cité des anges
Et le séjour des saints qui y habitent.
Par leurs prières, Seigneur tout puissant,
Fais régner ta paix dans la Création.

4. *Dominantes.*

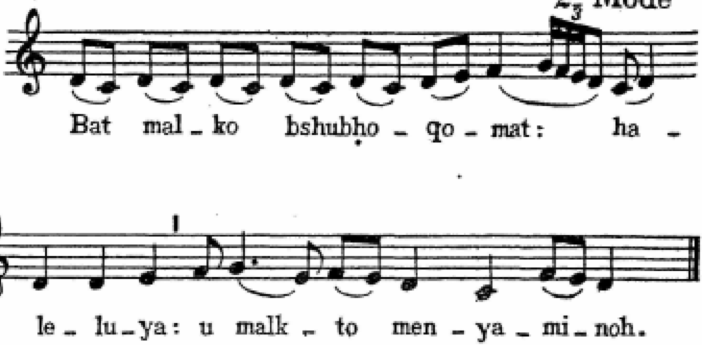
Les modes syriens ont des dominantes assez peu fixes. La sus-tonique, la tierce, la quarte, la quinte peuvent être cordes de récitation. Dans telles pièces, c'est même la sous-tonique qui est préférée. Enfin le cas n'est pas rare où la tonique sert de corde de récitation. C'est, par exemple, ce qui se vérifie, pour la plupart des modes, dans le récitatif psalmodique, où cependant, ce semble, la dominante devrait avoir, plus qu'ailleurs, un caractère bien tranché.

Voici ce récitatif dans les différents modes :

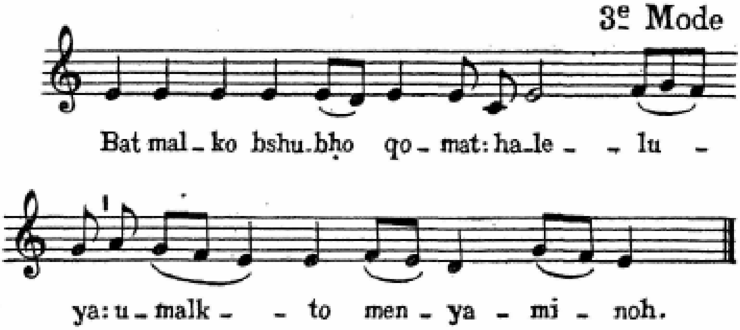
1e Mode



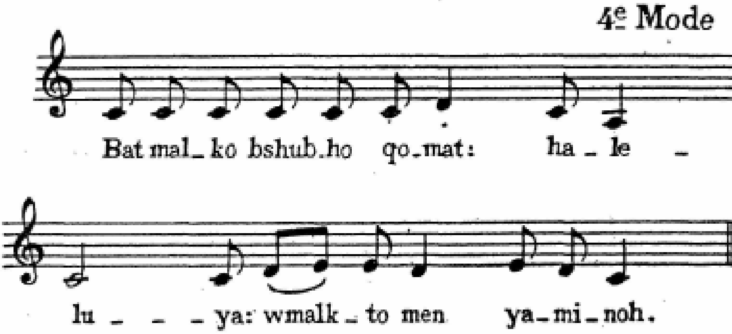
2e Mode



3e Mode

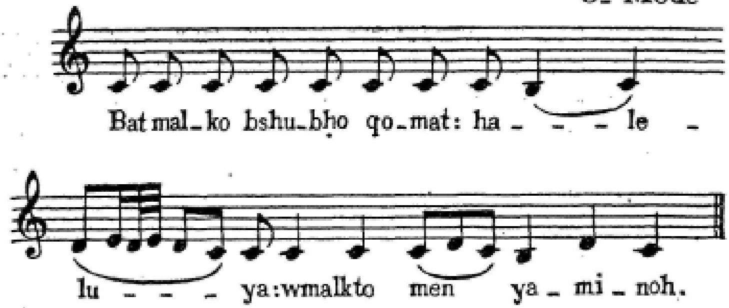


4e Mode

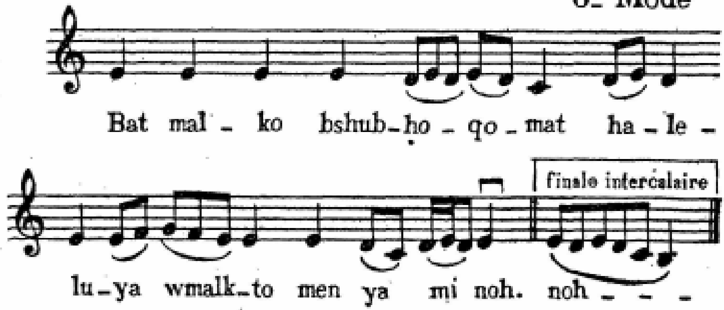


IMPRIMERIE NATIONALE.

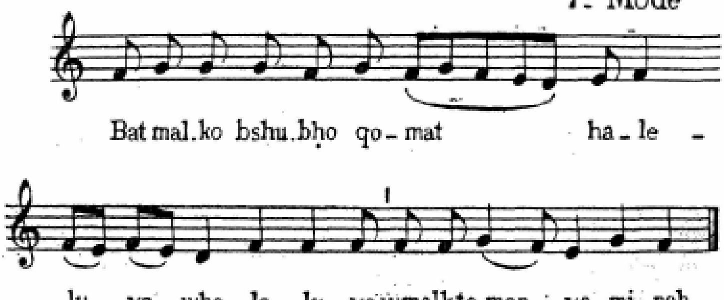
5e Mode

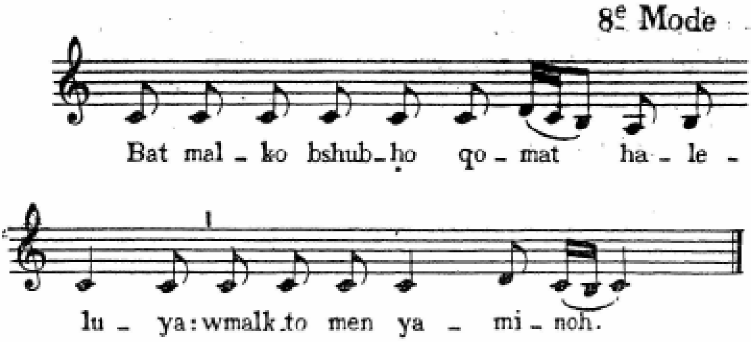


6e Mode



7e Mode





5. *Authentes et plagaux.*

Les modes syriens sont-ils disposés dans un ordre basé sur leur constitution même? Nous devons constater plutôt le contraire. Laissant donc, pour le moment, de côté les divers problèmes d'ordre historique que peut soulever la question, bornons-nous à rappeler que, au point de vue de la tonique, le 1er (*ré*) correspond au 2e, le 3e (*mi*) au 6e, le 4e (*ut*) au 5e et au 8e, et le 7e (*fa*) fait bande à part. Nous avons cependant fait déjà à ce sujet quelques observations qui permettraient de supposer une organisation initiale du système modal sur cette base : deux modes à tonique *ut* (4e et 8e), deux à tonique *ré* (1er et 2e), deux à tonique *mi* ou à tonique *la* (3e et 6e) et deux à tonique *fa* (5e et 7e).

Quant à la disposition des tétracordes par rapport à la tonique, elle est sensiblement la même dans tous les modes. Pour les pièces de grande étendue, comme la série des huit *Alleluia*, par exemple, on trouve : pour le 1er = quinte au-dessus de la tonique, quinte au-dessous; pour le 2e = quinte au-dessus, quinte au-dessous; pour le 3e = quarte au-dessus, quinte au-dessous; pour le 4e = quinte au-dessus, quinte au-dessous; pour le 5e = sixte au-dessus, quinte au-dessous; pour le 6e = quarte au-dessus, septième au-dessous; pour le 7e = tierce

au-dessus, quinte diminuée au-dessous; pour le 8e = quinte au-dessus, tierce au-dessous. Somme toute, on le voit, la tonique sert plus ou moins de centre de gravité partout.

Puisque nous venons de constater un point de similitude entre tous les modes, profitons-en pour en constater un second : celui de formules similaires, ou même identiques, se trouvant (par transposition, s'il y a lieu) dans des pièces de mode différent. Ainsi l'intonation de l'*Alleluia* est la même dans le 1er et le 4e modes; la terminaison en est la même dans le 1er et le 2e. Mais un exemple plus caractéristique encore se trouve dans les versets alléluiatiques suivants, où trois mélodies suffisent pour les huit modes; et même certaines formules sont-elles similaires dans ces trois mélodies.





All° mod^{to} 5e Mode



All° mod^{to} 7e Mode



Par quoi donc se distinguent entre eux les modes syriens de même tonique? Par un certain nombre de formules ou de cadences, propres à chaque mode. Quand une quelconque de ces formules ne se rencontre pas dans une pièce, et que, par ailleurs, cette pièce n'est pas identifiée dans les livres liturgiques [1], l'identification devient impossible.

On conviendra aisément, après les différentes remarques que nous venons de faire, que nous ne puissions découvrir

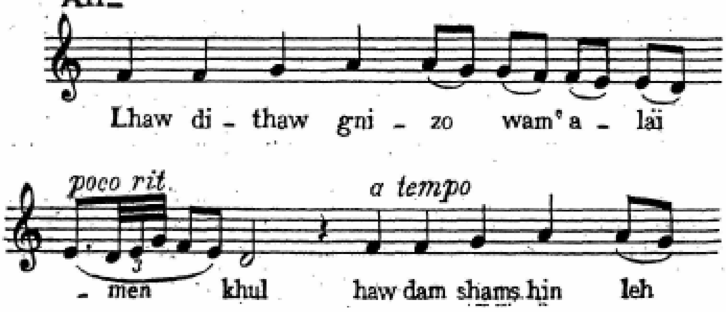
[1] L'identification faite par les liturgiques n'est pas, elle-même, exempte de toute erreur. Nous relèverons dans notre ouvrage un certain nombre de cas fautifs, ou mieux, de cas où la nature des mélodies actuellement exécutées ne répond pas aux indications fournies par les livres liturgiques.

dans les modes syriens des rapports réels d'authentes et de plagaux. A vrai dire, la disposition des tétracordes que nous avons signalée plus haut, disposition uniforme dans tous les modes, donne à ceux-ci le caractère qu'ont les plagaux grégoriens ou byzantins.

C. Chromatique.

Les chromatismes dont nous avons signalé plus haut l'existence dans le chant syrien, peuvent se diviser en trois catégories :

a. Ceux de la première, d'un nombre d'ailleurs très restreint, sont de purs effets de ce qu'en musique on appelle la *loi d'attraction,* et n'opèrent pas, par suite, de modulation, laissant intacte la modalité, non seulement de la pièce entière, mais même du membre de phrase mélodique où ils interviennent. La sensible, dans notre mode mineur moderne, se trouve être dans un cas semblable. Donnons un exemple où précisément la note précédant la cadence finale joue le rôle d'une sensible. Remarquons d'ailleurs que, dans la catégorie qui nous occupe, et aussi, assez souvent, dans la suivante, c'est en rapport avec une cadence, finale ou non finale, que se produisent les phénomènes de chromatisme. L'exemple que nous donnons ci-après est une pièce du 8ᵉ mode transposée à la quarte supérieure.





Celui qui est caché et domine toutes choses,
Celui que servent sans cesse les armées célestes,
Enfants, louez-le dans la beauté de la crainte.
Prêtres, magnifiez-le à toute heure.
Peuples, remerciez-le, et bénissez son nom
Dans les siècles des siècles.

b. A la seconde catégorie de chromatismes appartiennent ceux qui opèrent une *modulation,* qui transportent par conséquent, dans un autre mode un passage donné. Ce cas est plus fréquent que le précédent. Citons en exemple cette pièce

du 2^e^ mode où le *fa* ♯ introduit le ton moderne de *sol* (mode de *fa* ou d'*ut* transposé) en plein mode de *ré* :





Où est la richesse et la pompe de ce monde passager?
Où cette beauté agréable qui cesse et périt dans le schéol?

Où cette science qui est enlevée aux sages?
Venez, entrez, voyez dans la tombe rois et mendiants réunis,
Venez, entrez, voyez riches et pauvres, gisant ensemble dans le schéol.
Seigneur tout-puissant, nous t'en conjurons,
Fais reposer les âmes de tes serviteurs
Dans la vie éternelle promise
A cause de la grandeur de ta miséricorde.

A la catégorie qui nous occupe se rattachent les cas de *si* ♭, dont nous avons parlé plus haut au sujet des modes de *ré* ou de *fa*.

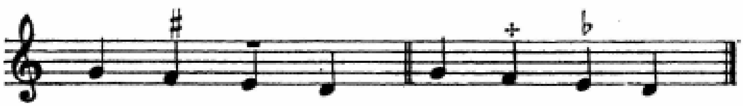
De même ceux de *fa* ♯ dans certaines pièces du 3[e] mode, lorsque se rencontre le mélange du *fa* ♮ et du *fa* ♯. Citons un exemple où le mélange est particulièrement curieux par l'alternance, à distances très rapprochées, des deux formes :



Seigneur, ayez pitié de nous.
Seigneur, agréez notre service.
Envoyez-nous de votre trésor
Grâce, miséricorde et pardon.

Toujours de la même catégorie relèvent certains chromatismes appartenant à des formules arabes introduites dans les modes syriens. Nous parlerons ailleurs plus en détail de cette immixtion. Faisons seulement remarquer ici que les chromatismes auxquels nous faisons allusion, tantôt préparent eux-mêmes la modulation, tantôt suivent une note surélevée ou surbaissée.

Par exemple, dans le mode arabe de *Ḥjāz*[1], qui se rencontre assez fréquemment immiscé (soit tel quel, soit surtout transposé) aux modes syriens, on a entre autres les deux formules suivantes, où les deux cas ci-dessus reçoivent leur application :



Voici une pièce du 3ᵉ mode où la première de ces formules est introduite :



[1] Le mode d'*asfahan ḥjazi* a des formules similaires à celui de *ḥjaz*.



Il est court et bref le temps
Que nous coulons dans ce monde qui passe.
Pécheurs, repentez-vous, et vous vivrez,
Car la mort ne reçoit pas le bakhchich;
Elle égalise riches et pauvres
Et les traite pareillement.

Nous dirons un mot, dans la deuxième partie de notre travail, sur la constitution des modes arabes aux diverses époques de l'histoire. Mais aujourd'hui, et depuis plus de quatre-vingts ans, la théorie de Meshaka, seule admise en Syrie, divise la gamme en vingt-quatre fractions égales, en vingt-quatre quarts de ton par conséquent. En pratique cependant, nous ne voudrions pas nous porter garant que ces quarts de ton soient toujours saisis et exécutés par les chantres syriens avec une

exactitude mathématique. Nous reviendrons sur ce sujet en parlant de l'exécution des chants syriens, et nous citerons alors des textes d'anciens théoriciens grecs qui nous montreront que les chanteurs hellènes aussi n'étaient pas toujours irréprochables dans leur exécution des quarts de ton. Il faut d'ailleurs remarquer que les quarts de ton introduits dans des modes bâtis, comme nous l'avons vu, sur la gamme naturelle, ne peuvent être toujours mathématiquement exacts.

Néo-chromatisme; Mode mixte de Hauptmann; Chromatisme oriental.

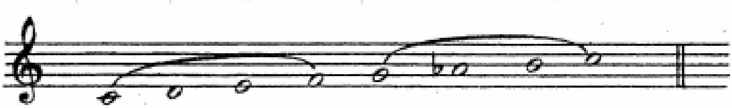
C'est ici le lieu de dire un mot sur les diverses expressions dont se servent les théoriciens soit orientaux soit occidentaux : *néo-chromatisme, mode mixte de Hauptmann, chromatisme oriental.*

Gevaert dit que « les Valaques, les Turcs, les Persans et les Arabes connaissent des échelles formées des deux tétracordes *néo-chromatiques,* réunis soit par conjonction, soit par disjonction » :




[1]

Un tétracorde néo-chromatique combiné avec un tétracorde diatonique dans une même gamme, constitue ce qu'on appelle le *mode mixte de Hauptmann :*

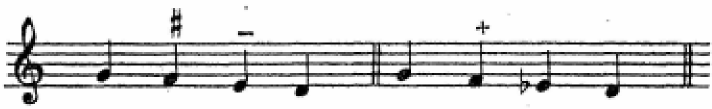


[1] *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité,* t. I, p. 293.

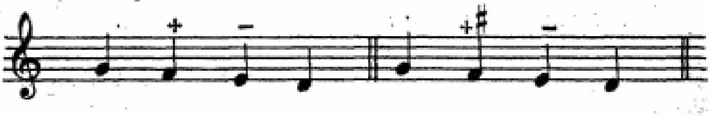
La forme descendante de notre gamme mineure n'offre-t-elle pas quelque chose de semblable? Gevaert la définit : « Un octocorde ayant à l'aigu une quarte chromatique de troisième espèce (1/2, 1 1/2, 1/2) réunie par conjonction à un tétracorde diatonique, tout le système étant complété au grave par un ton disjonctif[1]. » Il nous semble que c'est tout aussi bien un tétracorde néo-chromatique combiné par disjonction à un tétracorde diatonique.

Tout ce que nous venons de dire suppose les tétracordes néo-chromatiques ayant leurs deux degrés intérieurs séparés entre eux par un intervalle d'un ton et demi. Mais, en réalité, la pratique orientale, syrienne en particulier, ne connaît que d'une façon extraordinaire cette division; à peu près toujours on exécute d'après la théorie du *chromatisme oriental* dont nous allons parler.

Qu'est-ce donc que ce chromatisme oriental, par exemple dans le mode arabe de *hjaz*, celui qui s'immisce le plus souvent à nos mélodies syriennes. Nous avons ci-dessus donné deux des formules de ce mode :

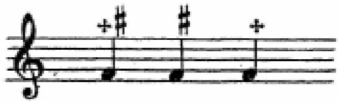


Voici les deux autres :

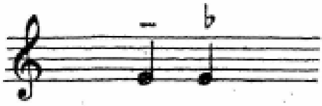


[1] *Op. cit.*, t. I, p. 292.

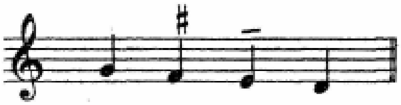
On le voit, les deux degrés extrêmes du tétracorde étant immobiles, le second degré supérieur peut prendre jusqu'à trois positions :



Quant au troisième degré, il en peut avoir deux seulement :



Mais la formule de beaucoup la plus fréquemment entendue dans nos mélodies syriennes est la première :



Nous aurons à revenir sur le *mi* surbaissé dans la deuxième partie de ce travail. Bornons-nous à constater que dans le chant syrien, c'est l'altération que nous avons relevée le plus souvent, surtout par la présence des formules de *ḥjaz* (plus ordinairement à l'état transposé) qui la comportent.

Terminons maintenant l'énumération des diverses catégories de chromatismes qui se rencontrent dans la musique syrienne.

c. La troisième catégorie de ces chromatismes comprend ceux qui opèrent une *modulation pendant tout le cours d'une pièce.* Il y a certains chants du 1er ou du 7e mode qui admettent constamment le *si* ♭, d'autres du 3e ou du 6e mode qui en font autant pour le *fa* ♯ (cf. p. 319), d'autres enfin où se trouvent constamment les formules arabes ou turques dont nous parlions plus haut(1).

(1) Dans le paragraphe suivant (D. Enharmonique), nous reviendrons sur ces formules, en étudiant en détail leur immixtion dans le chant syrien.

Voici, par exemple, une pièce du 7ᵉ mode avec *si* ♭ à la clef :



En résumé, si nous voulons établir l'échelle des huit modes syriens, en y intercalant les demi-tons chromatiques constatés [1], nous obtenons ce qui suit :

1ʳ Mode



2ᵉ Mode



3ᵉ Mode



4ᵉ Mode



[1] Abstraction faite de ceux appartenant aux formules arabes ou turques.

5e Mode



6e Mode



7e Mode



8e Mode



(*A suivre.*)

IMPRIMERIE NATIONALE.

COMPTES RENDUS.

William Marçais. *Textes arabes de Tanger, transcription annotée; glossaire* (Collection de l'École des Langues orientales vivantes). — Paris, Leroux, 1911; un vol. in-8° de XVII-505 pages.

Marçais, qui a donné déjà en 1902 son *Dialecte arabe parlé à Tlemcen* [1] et en 1908 le *Dialecte arabe des Ulâd Brâhîm de Saïda* [2], continue ses publications sur les dialectes arabes algéro-marocains par un beau volume de plus de 500 pages sur le dialecte de Tanger.

Dans ce livre, Marçais n'a pas donné d'étude grammaticale du dialecte; il s'est proposé seulement de réunir des documents, des textes reproduits en transcription et en caractères arabes, ainsi qu'un volumineux glossaire.

Les matériaux publiés ont été recueillis par l'auteur à Tanger même pendant deux séjours, et mis au point à Alger avec le concours de cinq étudiants tangérois.

La transcription dont se sert Marçais est compliquée; c'est que le système phonétique des Tangérois ne l'est pas moins. Ayant pu apprécier depuis longtemps, dans plusieurs années de vie commune, la finesse d'oreille de l'auteur et sa pratique personnelle des parlers maghribins, je fais entièrement crédit à sa notation.

Ce qui ressort de l'examen de ces textes, c'est surtout la prodigieuse instabilité de l'accent et de la quantité vocalique dans le parler de Tanger. Il semble bien que, dans la phrase, l'accent étymologique du mot n'entre plus guère en ligne de compte. Il en est de même, du reste, dans d'autres parlers marocains : dans celui de Rabat, d'après Fischer [3],

[1] 1 vol in-8° de v + 325 pages, Paris, chez Leroux (publication de l'École des Lettres d'Alger).

[2] Extrait des *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. XIV et XV, p. 97 et suiv., tir. à p. 1 vol. in-8°, 210 pages, Paris, chez H. Champion.

[3] *Mar. Sprichwörter*, p. 10, *in fine* : «Die Satzaccente bewegen sich mit absoluter Freiheit.»

dans celui des Howwâra du Soûs, d'après Socin et Stumme [1]. La question de l'accent dans les parlers marocains semble donc très obscure et doit être passablement complexe. De nombreuses et patientes enquêtes permettront seules d'arriver sur ce point à des conclusions fermes.

Marçais m'a signalé dans le texte arabe et dans la transcription, un certain nombre d'erreurs et de fautes d'impression; j'en ai relevé quelques autres; je crois utile de les signaler ici :

P. 9, l. 21,	au lieu de :	*llq'ṣḅa*	lire :	*llq'ẓḅa;*
P. 23, l. 22	—	*ᵍuiqâḍẹ́*	—	*ᵍuiqâḍẹ;*
P. 39, l. 2	—	*'aṛḍ*	—	*'áṛḍ;*
P. 43, l. 1	—	*hṃ́m*	—	*hím;*
P. 47, l. 13	—	*mā̃šị*	—	*mā̃ši;*
P. 63, l. 13	—	*éṳá*	—	*éṳâ;*
P. 77, l. 4	—	*kẹ̄ibqâṳ*	—	*k̆ibqáṳ;*
P. 85, l. 5	—	*uḅdit*	—	*uḅdiṭ;*
P. 97, l. 10	—	*kéiqúllṳm*	—	*kẹ̄iqúllum;*
P. 105, l. 19	—	*užḥṳm*	—	*užḥṳn;*
P. 108, l. 8	—	قدرة	—	قدارة;
P. 111, l. 20	—	*kẹṭṣẹ́ḅṳha*	—	*kẹiṣẹ́ḅṳha;*
P. 113, l. 1	—	*ṣi*	—	*ši;*

Les textes arabes du dialecte de Tanger publiés jusqu'ici nous ont donné des proverbes, des histoires et des contes merveilleux, ainsi qu'une description des cérémonies funéraires à Tanger. Le livre de Marçais ne renferme que des récits ayant trait à la vie des Tangérois, à l'alimentation, à des cérémonies familiales et à des fêtes publiques, à des jeux et chansons d'enfants, à certaines croyances et habitudes intellectuelles, à certains groupement religieux, industriels et sociaux. Aussi bien, le sociologue et l'ethnographe trouvent-ils dans ce livre autant à prendre que le linguiste.

Je me bornerai à donner ici une courte analyse des cinq textes figurant dans ce livre.

I. *Le four.* — Croyances relatives au pain; fabrication de certains gâteaux pour les fêtes, indication des coutumes qui s'y rattachent; emplacement des fours de Tanger; corporation des fourniers (*moḥtasib* et

[1] *Der Dialekt der Houwāra*, p. 11 : «Lautlich ist im Houwāri-Dialekt vor allem bemerkenswerth das starke Schwanken des Accentes und der Quantität.» Comp., pour le berbère du Sud marocain, STUMME, *Handbuch des Schilḥischen*, § 16.

āmîn); description du four (qui est analogue au four tlemcenien), du matériel, y compris le nerf de bœuf redouté des jeunes apprentis; approvisionnement en bois; le travail de la journée; le patron du four est payé en nature par les clients (le 1/10ᵉ de ce qu'il fait cuire); les mitrons (toujours au-dessous de 15 ans), leur fonction, leurs rapports avec les clients et la façon dont ils sont traités; la *s̱ẖina* ou marmite de nourriture des Juifs qu'ils remettent au fournier le vendredi soir pour leur nourriture du samedi (c'est la *dfîna* de Tlemcem), avec une note importante sur ce mets (p. 149, note 1); la cuisson de la *s̱ẖina* est payée 3 sous, dont 2 pour le patron, 1 pour le mitron.

II. *La 'Anṣra au Jebel el-Kebîr.* — Cette fête agraire, non musulmane, a déjà été étudiée par Doutté et Westermarck au Maroc, par Destaing dans l'Oranie, ce qui dispense Marçais d'en faire l'historique. Il entre dès le début du récit dans les manifestations populaires auxquelles donne lieu la 'anṣra à Tanger, où elle se fait quand les orges sont en épi. Tout le monde quitte la ville avec des victuailles et des instruments de musique (analogie avec la *mūna* des Espagnols pour le lundi de Pâques); portrait très vivant du curieux individu qu'est 'Alīla (le meilleur joueur de clarinette de Tanger); exposé des préparatifs et du départ le matin de bonne heure. On assiste vraiment au mouvement de cette foule grouillante et l'on croit entendre ses propos amusants; toute la peinture est imagée et animée. Les étapes successives de la route pour se rendre au Jebel el-Kebîr sont décrites avec des aperçus caractéristiques, la source de 'Onṣar, le pèlerinage et les sacrifices de poules à Sidi l-Maṣmoûdi (présages tirés, sur la longueur de la vie, du frémissement des victimes égorgées, onctions de sang), la fâtḥa (note importante p. 165, n. 3), l'offre de bougies, la prière des jeunes filles en âge de se marier. A signaler encore la description de la fête champêtre, avec bombance et musique de tambours, celle du jeu de la balançoire (noms de la balançoire dans le Nord de l'Afrique, dans la note 1 de la page 167), scènes entre jeunes filles à la balançoire, disputes de femmes, intervention des maris, réconciliation, opinions des jeunes sur les vieilles, chansons de la balançoire.

III. *La toupie.* — Dans une note, au début, les différentes manières de jouer sont indiquées; elles sont identiques d'ailleurs à celles de nos écoliers européens en Algérie. A Tanger on joue surtout à la toupie pendant *'Achoûra*. L'auteur nous fait assister à une scène du jeu de toupie; il prend un joueur au moment où il achète une toupie (description de

la toupie et de la cordelette) et le conduit jusqu'à la fin de la partie. Le vaincu est doublement malheureux : il perd sa toupie et subit les lazzis de tous.

IV. *Les ṭolba.* — Ils se réunissent dans la plaine de Marchân, le mercredi soir, pour le jeu de la balle, déjà si bien décrit par Doutté (*Marrâkech,* 318-319). Les habitudes des ṭolba de Tanger sont toutes examinées dans ce récit : consommation du *ḥachich* et du thé, leurs mensonges, la préparation du repas par le plus jeune, qui est aussi chargé du service domestique et va demander l'aumône de porte en porte, le cabas d'une main et le bâton de l'autre; le repas des ṭolba autour d'une natte servant de nappe dans laquelle on laisse les reliefs de pain pour les pauvres qui passent par là dans la journée. Le mélange des mets disparates dans un même plat n'a pas au Maroc la valeur de pratique pieuse que lui attribua Ibn el-Ḥâdjj, dans le *Madḫal.* Les ṭolba pour manger doivent respecter certaines règles; il doivent aussi s'asseoir, un genou en terre, sans montrer les doigts de pied.

V. *Chansons d'enfants.* — Dans cette partie, Marçais réunit onze types de chansons d'enfants tangérois, sur les nègres, les juifs, les porteurs d'eau (tous du *Drâ* à Tanger), les épiciers (du Sous), le teigneux, le vanneau, la cigogne, l'abeille, la pluie, la dînette, et enfin une chanson de marche. Marçais n'a donné de notation musicale que pour cette dernière.

La traduction de Marçais me semble très exacte. Les textes sont difficiles, bourrés de dictons, de locutions familières, avec lesquelles des emprunts inattendus à la langue littéraire viennent faire un singulier contraste. Marçais a eu recours parfois dans sa traduction à l'argot parisien; je ne songe nullement à lui en faire un reproche, puisqu'il avait à rendre dans bien des cas la langue verte de Tanger. Il se pourrait du reste ainsi que, pour quelques confrères étrangers, la traduction offrît des difficultés presque aussi fortes que le texte.

A propos de l'annotation je signalerai que nous avons maintenant une étude de A. Joly sur les fours banaux à Tétouan (*Archiv. Maroc.*, XVIII, p. 221-222). — Sur le mot دوداة cité par Marçais à la fin de sa note sur la balançoire, p. 168, je me permets d'ajouter aux références : Farazdaq (éd. Boucher) p. ٤٠٣, v. 3 : وباتت كدوداة الجوارى, «et elle a passé la nuit balancée comme l'escarpolette des jeunes filles...».

A propos de l'expression قطع الفُم p. 84, l. 18, que Marçais *traduit* par «rompue soit la bouche», je crois bon de rapprocher les expressions de la langue ancienne فضّ الله فاك et لا يفضض الله فاك (cf. Wright, *Gram.*, II, p. 3; Ḥarîri, I, p. 158; Ibn Sikkît, *Tahḏîb*, p. 582, etc.) et de la langue du moyen âge رضّ الله فاك (cf. par exemple *Sul et Šumūl*, éd. Seybold, p. 47, l. 9; 57, l. 15; 65, l. 5, etc.). — Enfin à la page 202, note 3, il faut comparer au nom des «pellicules de la tête» donnés par Marçais (*dqêq elɣórḫa* «farine de l'absence», *forfūḷa* = *forfolas*) le nom de نخالة «son», cité par Colin, *Avenzoar*, p. 151, note 1, et le grec *πίτυρον*.

La bibliographie comprend plus de cent ouvrages dépouillés par l'auteur, notamment le *Dîwân* d'Ibn Guzmân, les recueils de biographies marocaines (*Salwet el 'anfâs, Našr el-Maṭâni*, etc.), le *Ma'âlim el-'Imân* (dans la mauvaise édition de Tunis), le *Bostân* d'Ibn Maryem (dans l'édition d'Alger), le *Ḥadâiq el-'Azâhir* d'Ibn 'Asim, El-ɣarnāṭī (*el-ɣār-nāṭī* de Marçais est une faute d'impression). Tout un chapitre de ce dernier livre est consacré aux proverbes *vulgaires* d'Andalousie. C'est un ouvrage important pour l'étude de l'arabe parlé à Grenade. Il serait désirable qu'un orientaliste européen donnât de ce chapitre une édition annotée, plus correcte et plus complète que l'édition lithographiée de Fez.

En 1905, Marçais avait donné une centaine de pages de mots arabes à ajouter au *Dictionnaire pratique arabe-français* de Beaussier, dans le *Recueil de Mémoires et de Textes* publiés en l'honneur du XIV[e] congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École des lettres d'Alger et des Médersas (1 vol. in-8°, Alger, Fontana, 1905, p. 409 à 503). Avant cette date déjà, il avait publié un court glossaire d'une quinzaine de pages à la fin de son *Dialecte arabe parlé à Tlemcem* (p. 303-316). Aujourd'hui il joint à ses *Textes arabes de Tanger* un volumineux glossaire de près de 300 pages écrites en très petits caractères.

Les racines figurent en caractères arabes, dans l'ordre alphabétique, comme dans le *Supplément aux dictionnaires arabes* de Dozy, mais avec la prononciation des mots indiquée en transcription fidèle. Le sens de chaque mot est ensuite donné dans le dialecte de Tanger ainsi que dans les autres parlers de l'Afrique du Nord et même de l'Orient arabe. L'auteur a mis à contribution non seulement les dictionnaires et les glossaires, mais aussi de nombreux textes, recueils de contes, de légendes, de lettres, de poésies, etc., qu'il a soigneusement dépouillés depuis bientôt quinze ans qu'il est en Algérie. Pour l'Algérie et le Maroc, il a

pu ajouter d'importants compléments aux travaux de ses devanciers, grâce à sa connaissance, vraiment rare, des dialectes arabes citadins et bédouins, des sédentaires et des nomades.

A côté des indications purement lexicographiques par lesquelles Marçais s'est efforcé de retracer l'histoire du mot, ses origines et les variations subies dans son acception à travers les âges, le glossaire apporte une abondante contribution à la question capitale et jusqu'ici demeurée presque intacte de l'aire d'emploi des mots. En outre Marçais y expose la flexion et le traitement syntactique des mots étudiés, au besoin en s'aidant d'exemples.

Un pareil glossaire ne fournit donc pas seulement d'importants compléments aux dictionnaires arabes; il donne pour chacun des mots une étude approfondie, au triple point de vue géographique, morphologique et syntactique.

C'est une œuvre délicate et pleine de dangers qu'un glossaire historique d'un parler maghribin. Marçais, en étudiant avec soin un millier de mots environ, a montré un réel courage, sans cependant aller jusqu'à la témérité. Il a sagement renoncé à tout expliquer et n'a proposé que sous réserves les explications douteuses. D'autre part il semble bien avoir apporté la solution d'un certain nombre d'énigmes du vocabulaire maghribin. Déjà nous lui étions redevables, dans ses *Observations sur Beaussier*, de l'identification généralement admise aujourd'hui de ضاية «bas-fond marécageux» et de نوى «rigole qui entoure la tente» avec le أضاة et le نؤى des vieux poètes. Aujourd'hui je pense qu'il a également vu juste en rapprochant روا «écurie» de آرِىّ et en expliquant لعقة «infortune persistante» par une métathèse de لقعة. Sur دراز «métier à tisser» (provenant de طراز), j'étais parvenu, indépendamment de lui, à propos de mon enquête sur les industries de la laine à Tlemcen, à la même conclusion. Le vocable عزف «palmier nain» doit aussi être particulièrement signalé; l'article du glossaire de Marçais rejoint les observations que le comte de Landberg a consacrées à ce mot dans le Sud arabique.

Marçais formulait dans ses *Observations sur Beaussier* le vœu qu'une refonte méthodique de ce dictionnaire classique de l'arabe maghribin fût bientôt entreprise (comp. Hartmann, *Zeitsch. f. Assyriologie*, XIX, p. 363). Il est certain qu'une œuvre de cette importance ne peut être celle d'un seul homme, mais de plusieurs travailleurs. Si elle était entreprise, Marçais serait qualifié pour diriger et coordonner les efforts des collaborateurs.

Si abondant que soit son glossaire, il est intéressant de signaler ici quelques oublis dans la liste des mots étudiés : le زعاجي «en somme», de

la page 88, l. 7, n'y figure pas; on n'y trouve non plus ni حاك (pl. حياك p. 46, l. 3), dont les sens variés doivent être précisés, ni *ịẹšfa* (p. 113, dernière ligne et 3ᵉ avant-dernière ligne) de إشفى «alène» dont les diverses formes (*išfa*, *šfa*, *ịẹšfa*, *lẹšfa* et l'aire d'emploi (limitée par le turc بيز) mériteraient d'être étudiées. De même encore le futur dialectal يخون de خان (p. 63, l. 23, à côté de يخان, p. 64, l. 1), inconnu en Algérie n'est pas signalé dans le glossaire; son origine analogique est visible (influence de خوّن, de خوف, etc.).

Voici enfin un certain nombre d'additions, corrections et hypothèses que m'a suggérées la lecture des 300 pages du glossaire de Marçais.

P. 216, l. 8 : sur l'apparition de l'usage du thé au Maroc, il est à noter que, d'après de Castries, *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, France, t. III, p. 721, à la fin du xviiᵉ siècle, l'usage du thé comme celui du café auraient été inconnus au Maroc.

P. 220, sous أرى, ajouter comme exemple de أرّ «donne» celui d'Ibn Guzmân أرّ ذاك القنقال [(?) القنصال], *Dîwân*, p. 80 *b*, l. 15 à la fin du vers.

P. 226, الاولى dans le sens de «l'heure de midi» est attesté au xviiᵉ siècle ap. de Castries, *Sources inéd.*, France, III, p. 680.

P. 230, *bẓãuẓ*, lire : *ḅẓãuẓ*.

P. 234, à la ligne 14 du bas, lire : *ḅẹḥ* au lieu de : *ḅẹḥṛ*.

P. 235, l. 3; des équivalents de بجعر بجغر se trouvent dans toute l'Oranie : Tlemcen, *bīfāṛ*; Mascara, *bīθāṛ*, «espèce de figue-fleur peu estimée».

P. 241, sous بين, lire : *bẹ̄in-llá-iǧi* au lieu de *bẹ̄in ᵉliá-ǧi*.

P. 271, حنك apparaît avec le sens de «menton» ou de «mâchoire» dans *Sūl et Šumūl*, éd. Seybold, p. 92, l. 10.

P. 279 : l'explication proposée par Marçais pour *ḫzīṭ* «puisses-tu être couvert d'opprobre!» me paraît douteuse; je préférerais y voir une première personne «puissé-je avilir!».

P. 281, خُلِق «naître» est fréquent, en effet, dans les textes postclassiques; ajouter par exemple aux références de Marçais *Sūl et Šumūl* de Seybold, p. 33, l. 9.

P. 285, 286, خنشة «sac»; corriger à ce propos en خنشة le خنشة de Dozy, *Supplément*, I, 332.

P. 321, l. 12, lire : *ẓâgga* au lieu de *ẓâga*.

P. 335, la forme *seksọ* «cousscouss» se trouve aussi dans le berbère du Sous et de l'Atlas (cf. Stumme, *Handbuch des Schilḥ.*, p. 221, et aussi Boulifa, *Textes de l'Atlas marocain*, p. 368.) D'autre part *κουšκουš'* a

pénétré dans le grec de Roumélie, mais par quelle voie? Cf. *Journal asiatique*, nov.-déc. 1911, p. 422 en bas.

P. 348 en haut, comp. à *'oggeila* «croc-en-jambe» le sens de اعتقل «donner un croc en jambe» dans la langue ancienne et le vers cité dans le *Lisân el-'Arab*, I, 487, *sub* شغزب.

P. 358, à la fin du vocable صفر, lire : تلتبث au lieu de تبلث.

P. 363, صيفط «envoyer»; la variante صافط est attestée avec le sens de «renvoyer» dans une lettre du Maḫzen de Marrâkeš de 1616 dans de Castries, *Sources inédites*, Pays-Bas, II, p. 715.

P. 364, à la fin, lire : *ḍậrḅọ̄ẓ* pour *ḍậrbọẓ*.

P. 376, طيفور, on trouve en palestinien *ṭāfūr* «plat en bois»; cf. Dalman, *Pal. Dīwān*, p. 38, l. 14, à rapprocher de *ṭāfūr* du Nord tunisien cité par Marçais. Il se pourrait que cette forme fût plus ancienne que la forme maghribine طيفور et que cette dernière fût dans l'Afrique du Nord un apport des parlers andalous où le passage de فاعول à فيعول semble avoir été très fréquent (cf. Brockelmann, *Grundriss*, I, 254).

P. 404, sous عقّر corriger *ḥăggār* en *ḥaggār*.

P. 420, قبّان «illettré»; l'explication de Marçais, «celui dont le capuchon قب est baissé», me semble difficile à admettre. Ce ne serait pas, si un tel rapport s'était présenté à l'esprit, un adjectif فعلان qu'on aurait tiré de قب «capuchon», mais, selon toute apparence, un ethnique قبوني ou quelque chose d'approchant. On pourrait peut-être songer à une autre étymologie : l'illettré est stigmatisé du nom d'âne حمار; puis, par manière de plaisanterie, حمار aurait été renforcé et allongé en حمار قبان, ce vieux nom du «cloporte» n'est pas inconnu, en effet, dans les milieux de demi-lettrés du Maghrib (cf. Marçais, *Dialecte arabe de Tlemcen*, p. 312, sous بوغيول); dans la suite حمار aurait été omis et قبان serait resté seul (ainsi un équivalent maghribin de «jecur ficatum» et de «sus trojanus»!).

P. 467, مسكة «gomme mastic», la forme مصطكى avec ق se trouve chez G. Colin, *La Teḏkirā d'Abū l-'Alā'*, p. 35, l. 4.

P. 471, *mnādĕm* «homme» au sens générique; on peut constater que le mot, dans les *Textes de Tanger*, est, dans bien des cas, l'équivalent exact de «on» (un exemple caractéristique notamment p. 55, l. 12). Marçais signale à juste raison le pluriel *mnī-ādem* avec le sens de «femmes» sur les hauts plateaux algérois; j'ai entendu, dans le Tell oranais, *būnādem* avec le sens de «femme» invariable, employé comme tant d'autres termes synonymes pour éviter de prononcer le mot qui signifie proprement «femme» en arabe (*mṛā*, pl. *nsā*).

P. 473, موى الحسن «rossignol»; Damîrî, *Ḥayāt el-Ḥayawān*, *sub* حسون dit qu'en Andalousie ابو الحسن est le nom d'un petit oiseau bariolé, aux couleurs vives, et qui s'apprivoise bien. Mais, suivant le *Muraṣṣa'* (éd. Seybold, p. 74), ابو الحسن serait le nom du «paon».

P. 474. Il reste douteux qu'il faille rapprocher تبوري «clarté de la première aurore» de تبرى oranais «réflexion lumineuse qui précède le lever de la lune»; peut-être, à propos de ce dernier, faut-il citer le ابن عمير équivalent à ليل مقمر donné par Soyoûti, *Mozhir*, I, 248, l. 7.

P. 491, l'abréviation de l'article indéfini واحد, en *ḥa*, si courante à Tlemcen, se retrouve ailleurs. M. Allaoua ben Yahia, originaire de Djidjelli, en a donné de nombreux exemples dans son utile *Recueil de thèmes et de versions, arabe parlé* (Mostaganem, 1890), p. ex. p. 55 et *passim*.

Par la richesse de l'information et de la documentation, par l'esprit méthodique et le savoir avisé qui ont présidé à ce travail, le volume des *Textes arabes de Tanger* est un livre qui fait honneur à la science française. Je suis heureux d'en féliciter celui qui a été mon directeur, à la Médersa de Tlemcen, mon collègue, et qui reste l'un de mes meilleurs amis.

Alfred Bel.

Shridhar V. Ketkar, M. A., Ph. D. *An Essay on Hinduism, its Formation and Future.* Illustrating the Laws of Social Evolution as reflected in the history of the formation of Hindu community. — London, 1911; in-8°, xxxix-177 pages.

Voici le deuxième volume d'une série de monographies où M. Shridhar V. Ketkar se propose d'étudier tour à tour les différents aspects sous lesquels le système des castes dans l'Inde peut être envisagé. Le premier volume exposait l'organisation des castes d'après le code de Manu où elle a trouvé son expression la plus complète et la plus claire. Aujourd'hui, comme le titre l'indique dès l'abord, c'est une théorie générale des lois de l'évolution sociale basée sur l'étude des castes que l'auteur a voulu nous donner. M. Ketkar est hindou de naissance et de famille brahmanique, il apporte dans la description des faits dont il s'occupe une foule d'observations et d'expériences personnelles qui communiquent à certaines pages de son livre beaucoup de mouvement et de vie. Je signalerai comme exemple le chapitre où M. Ketkar décrit l'état social actuel du Mahārāṣṭra et dépeint de façon saisissante avec une grande

abondance de traits caractéristiques le conflit qui met aux prises les traditions locales et les coutumes occidentales et favorise le travail de désorganisation qui lentement ruine la hiérarchie des castes. D'autre part, durant un séjour en Amérique à Cornell University, où il a conquis le titre de docteur ès sciences sociales et économiques, M. Ketkar s'est familiarisé avec les méthodes en honneur parmi les sociologues et il paraît avoir en ce domaine une réelle autorité.

Le nouveau volume de M. Ketkar se présente sous deux aspects. Le premier est historique et descriptif. L'auteur y définit l'hindouisme et montre qu'à l'encontre d'une opinion assez répandue, la seule idée que ce mot implique est une idée sociale. L'hindouisme n'a rien d'une religion. C'est le principe essentiel autour duquel viennent se grouper tous les développements qui suivent. M. Ketkar détermine les caractères essentiels de l'hindouisme, il montre en détail quel a été son développement historique et marque, chemin faisant, les écueils qui se sont trouvés sur sa route et ont brisé la puissance d'expansion qu'il portait en lui.

L'autre aspect de l'ouvrage est «scientifique et philosophique». C'est, comme il a été déjà dit, une vaste théorie d'ensemble des lois de l'évolution sociale qui s'appuie sur les faits exposés auparavant, mais pour les dépasser. M. Ketkar a recours à des rapprochements avec les types divers de sociétés dont l'histoire passée ou présente nous fournit les exemples, il compare, généralise, fait appel en un mot à des faits et à des méthodes dont la discussion échappe en partie à notre compétence. A dire vrai, on a le sentiment d'être ici sur un terrain moins solide : il arrive que l'esprit de système déforme les faits qu'il s'agit d'expliquer pour les faire entrer dans ses cadres, et les conclusions semblent aller bien au delà des données positives sur lesquelles elles prennent leur appui. C'est ainsi que le livre se termine par un chapitre sur l'avenir réservé à l'hindouisme et par des aperçus sur le problème de la nécessité des religions où M. Ketkar se prononce pour la négative. Nous sommes loin, comme on le voit, du point dont nous étions partis. M. Ketkar a foi dans la fortune future de l'hindouisme. Il se plaît à reconnaître, dans ce qu'il prétend être le réveil de la pensée contemporaine en Occident, les traits mêmes sous lesquels l'hindouisme est apparu dans l'Inde depuis des siècles. Il rêve d'un concours de tous les peuples en vue de constituer une civilisation universelle, où l'Inde occupera une place d'honneur. Il propose dans ce but un plan de réformes intérieures grâce auxquelles l'hindouisme retrouvera la force qu'il a perdue et qu'exige le rôle qui lui est maintenant dévolu : tolérance à l'égard des religions importées d'Occident, abandon de la théorie de la pureté et de l'impureté des personnes, destruction des bar-

rières qui s'opposent au mélange des castes et abolition des restrictions au mariage, enfin création d'un nationalisme hindou, sans lequel toute réforme se produisant dans un champ trop restreint perd la plus grande part de sa vertu. Voilà le programme plein d'idées généreuses que M. Ketkar se propose de développer par la suite, et dont la réalisation s'accorde — il l'affirme du moins — avec la plus scrupuleuse orthodoxie.

A. Baston.

Behari Lal B. A., Shastri. *The Thesaurus of Knowledge Divine and Temporal or The Vedas and Their Upāṅgas*, vol. I. — Lahore, 1910; in-8°, xiv-507 pages.

Behari Lal Shastri a entrepris la publication d'un volumineux ouvrage où seront exposés et discutés tous les problèmes que soulève l'étude de la littérature védique. L'abondance des matières l'a obligé, contrairement à son intention primitive, à diviser son étude en deux parties. Dans la première qui a seule paru jusqu'ici, il traite des Védas, des Brāhmaṇas et des Upanishads, de leur date, de leurs auteurs et de leur caractère. Puis il examine les commentaires de Sāyaṇa, de Mahīdhara, d'Uvaṭa et détermine l'autorité qu'on y peut attacher. Enfin passant au fond même des doctrines il étudie le sacrifice, la méditation, la transmigration, la délivrance et ses moyens. Il nous promet, pour la suite, des éclaircissements sur le culte des images, les incarnations de la divinité, la sorcellerie, le mariage, etc.

Behari Lal Shastri a prétendu faire à la fois œuvre d'apologiste et de savant. Mais l'ardeur de son zèle à convaincre le lecteur à ses convictions d'ailleurs fort respectables, ne va pas sans nuire assez souvent à l'impartialité de ses recherches et à la sûreté des solutions qu'il propose. Dans l'intention de son auteur, ce livre doit être lu et médité par tous ceux que les questions religieuses et sociales intéressent et que tourmente le problème de l'origine et de la destinée du monde et de l'homme. Toutefois, en raison même de l'abondance des citations sanscrites et des discussions techniques qu'il renferme, c'est avant tout aux érudits qu'il s'adresse. Behari Lal Shastri a même conçu le dessein de réformer les études védiques en les fondant sur des procédés de recherche nouveaux. Il reconnaît volontiers le bon vouloir et les mérites de ses collègues d'Occident et de ceux qui dans l'Inde même se sont formés à leur école, mais il déplore à maintes reprises les méthodes fâcheuses dont ils font usage et qui vouent par avance leurs efforts à la stérilité. La méthode de

Behari Lal Shastri serait, si on l'en croit du moins, infaillible. Le malheur est que les applications qu'il en donne aussitôt sont loin d'être rassurantes, et tel chapitre sur l'âge du Véda par exemple, ou tel autre sur le sacrifice à l'époque védique donnent la mesure de ce qu'on en doit attendre. On peut douter, après cela, que l'appel de Behari Lal Shastri ait beaucoup d'écho et que, malgré les assurances de succès qu'il leur donne, les érudits d'Occident se laissent convaincre et consentent à le suivre dans la voie où il les invite à s'engager après lui. Il est juste de reconnaître en terminant que ce livre témoigne d'une information étendue, d'une connaissance très réelle des textes et d'une indiscutable habileté à les manier. On regrette seulement de voir tout cela dépensé ainsi sans profit véritable pour les études védiques.

A. Baston.

E. Hultzsch. *Kālidāsa's Meghadūta*, edited from Manuscripts with the Commentary of Vallabhadeva and provided with a complete Sanskrit-English Vocabulary (*Royal Asiatic Society, Prize Publications Fund*, vol. III). — London, 1911; in-8°, xix-113 pages.

Sous les dehors modestes d'un livre classique, M. Hultzsch vient de publier une édition critique du *Meghadūta* accompagné du commentaire inédit de Vallabhadeva, qui par la nouveauté et l'importance des comparaisons qu'elle suggère est bien un modèle du genre. Outre ce commentaire du *Meghadūta*, on doit à Vallabhadeva une série de commentaires sur le *Raghuvaṃça* et le *Kumārasambhava* de Kālidāsa, le *Çiçupālavadha* de Māgha, le *Sūryaçataka* de Mayūra et la *Vakroktipañcāçikā* de Ratnākara. Suivant les éditeurs de ce dernier commentaire [1], Vallabhadeva vivait au Cachemire dans la première moitié du x^e siècle. Cette date est confirmée indirectement par M. Hultzsch qui a constaté que les citations contenues dans le commentaire du *Meghadūta* et le commentaire des quinze premiers chants du *Çiçupālavadha* sont toutes extraites d'œuvres antérieures au x^e siècle. Le commentaire de Vallabhadeva nous fournit ainsi un état ancien du texte de Kālidāsa. M. Hultzsch l'a comparé avec les autres recensions du poème. Le texte que les commentateurs postérieurs, Mallinātha et l'auteur de la *Vidyullatā*, avaient sous les yeux, les éditions de Wilson, de Gildemeister et de Stenzler forment les éléments essentiels de cette comparaison. M. Hultzsch ne s'en est pas tenu là. Il a recherché les traces du *Meghadūta* dans la littérature jaina et la litté-

[1] Paṇḍits Durgāprasād et Parab, dans la *Kāvyamālā*, part I.

rature bouddhique. Le *Nemidūta* de Vikrama dont la date est incertaine et le *Pārçvābhyudaya* de Jinasenācārya sont des adaptations fidèles du *Meghadūta;* la suite des stances du modèle y est respectée et un ou plusieurs pādas de chacune d'elles est textuellement reproduit. La littérature bouddhique possède de son côté une traduction singhalaise du *Meghadūta* et la traduction thibétaine incorporée au Tanjur. M. Hultzsch a tiré de la confrontation de tous ces textes des conclusions instructives. Le texte de Vallabhadeva correspond exactement à celui de Stenzler [1] pour le nombre et le contenu des stances. Le texte de la *Vidyullatā* en est aussi très voisin. Tous les autres s'en écartent à des degrés divers. Jinasenācārya en particulier admet huit des stances que Vallabhadeva et Stenzler rejettent; et si l'on observe que quatre d'entre elles sont aussi écartées par Mallinātha, on en vient à douter de la pureté du texte mis en œuvre par Jinasena, et du même coup les variantes assez nombreuses que l'auteur du *Pārçvābhyudaya* apporte au texte de Kālidāsa, et qui sont d'ailleurs déjà suspectes du point de vue purement littéraire, perdent une grande part de l'autorité qu'on prétendait leur conférer en invoquant la date ancienne de Jinasena. A la suite de son introduction, M. Hultzsch a dressé un tableau de concordance qui permet de constater rapidement les rapports et les différences entre les diverses recensions.

Les débutants trouveront aussi leur profit à la publication de M. Hultzsch. Le commentaire de Mallinātha leur était seul accessible jusqu'ici, mais bien loin de toujours simplifier l'étude du texte de Kālidāsa, il soulève une foule de questions délicates qui égarent un lecteur peu exercé. Le commentaire de Vallabhadeva est plus élémentaire; le sens de chaque stance est d'abord dégagé en une phrase courte et claire, le rapport des termes entre eux y est nettement marqué, des équivalents très simples sont donnés aux différents mots du texte, les difficultés grammaticales auxquelles Mallinātha s'attarde sont brièvement résolues et les discussions de texte sont réduites à l'essentiel. Les débutants trouveront là sous une forme très simple une initiation aisée à la lecture du commentaire avec quoi tout indianiste doit être familiarisé. Pour rendre aussi pratique que possible l'usage de ce petit volume, M. Hultzsch y a joint un vocabulaire sanskrit-anglais contenant tous les mots du texte de Kālidāsa.

A. Baston.

(1) Sauf pour la stance 113 de Stenzler que Vallabhadeva omet.

Ignaz Goldziher. *Vorlesungen über den Islam* (*Religionswissenschaftliche Bibliothek*, 1). — Heidelberg, C. Winter, 1910; in-12, x-341 pages.

Invité à donner, en 1908, devant le comité américain «for lectures on the history of religions», une série de conférences sur l'islamisme, M. Ignace Goldziher, empêché de s'y rendre, n'a pas voulu que le public fût privé du travail de préparation auquel il s'était livré en vue des communications annoncées, et il a réuni en un volume d'une lecture agréable les pages qu'il avait déjà rédigées. Comme il l'indique dans la préface, le savant professeur à l'Université de Budapest s'est proposé d'étudier, non les variations politiques des États musulmans, mais le mouvement des idées sur le terrain purement religieux. L'ouvrage est divisé en six sections ou livres, traitant séparément de Mahomet et de l'islamisme, du développement de la loi canonique, du développement dogmatique de la théologie, de l'ascétisme et du çoufisme, des sectes hérétiques, et des mouvements qui, récemment, se sont produits au sein de cette immense communauté que forment les adeptes du mahométisme. Ces livres sont divisés en paragraphes numérotés, et la même numérotation sert à retrouver les notes rejetées à la fin de chaque section. Comme bien l'on pense, ces notes, d'une érudition profonde, renferment une foule de renseignements de détail qu'on aurait voulu, toutefois, pouvoir consulter d'une manière un peu moins incommode. Un index, rédigé par un ancien élève du maître, devenu professeur à son tour, le Dr Bernhard Heller, facilite les recherches.

Dans la forme où ces pages nous sont données, je ne crois pas qu'il existe de meilleur manuel d'histoire des idées religieuses à l'intérieur de l'islamisme, ni de plus parfait résumé des nombreux travaux qui ont contribué à éclaircir un développement passablement obscur. Par la nature de ses travaux antérieurs, M. Goldziher était admirablement préparé à entreprendre cette œuvre, et il est tout naturel que le comité américain ait fait appel à sa profonde érudition : si ce petit volume n'est pas tout à fait de véritable vulgarisation, car le public auquel il s'adresse est, somme toute, assez restreint, il n'en offre pas moins l'avantage inappréciable de mettre à la portée de tout lecteur un grand nombre de données qu'il serait assez difficile d'obtenir autrement.

M. Goldziher, qui aime à relever les erreurs échappées aux inadvertances des arabisants, ne sera pas étonné si l'on fait remarquer que le *Droit musulman* de A. Querry n'a que deux volumes au lieu de trois (p. 272, ligne 4), et que le Bâb s'appelait Sèyyid 'Ali-Moḥammed, et non Mîrzâ Moḥammed 'Ali (p. 295, l. 30, et p. 297, l. 35).

Cl. Huart.

Père J. Calloc'h. *Vocabulaire français-ifumu (Batéké), précédé d'éléments de grammaire.* — Paris, Geuthner, 1911; in-8°, iv et 346 pages (Préface de A. Meillet).

Le même. *Vocabulaire français-sango et sango-français (langue commerciale de l'Oubangui-Chari), précédé d'un abrégé grammatical.* — *Ibid.*, 1911; in-8°, viii et 86 pages (Préface de M. le Myre de Villers).

Le même. *Vocabulaire français-gmbwaga-gbanziri-monjombo, précédé d'éléments de grammaire.* — *Ibid.*, 1911; in-8°, 204 pages.

Le même. — *Vocabulaire français-gbéa, précédé d'éléments de grammaire.* — *Ibid.*, 1911; in-8°, 170 pages.

Le Père Calloc'h, qu'un très long séjour dans la région de Brazzaville et dans le bassin de l'Oubangui a familiarisé avec les idiomes divers de cette partie de l'Afrique, nous a dotés à la fois de quatre ouvrages clairs, bien compris et bien composés, qui viennent enrichir de façon très heureuse nos connaissances encore rudimentaires relatives à la linguistique africaine. La contribution de ce missionnaire est d'autant plus précieuse que ses travaux se rapportent à deux familles linguistiques distinctes : la famille *bantou*, déjà connue grâce à de nombreuses publications, et une famille non encore dénommée et presque inconnue, dont les groupes *banda* et *mandjia*, étudiés par le Père Calloc'h, constituent les fractions les plus importantes. De plus, l'auteur nous a révélé la constitution et le mécanisme d'un idiome fort curieux, le *sango*, sorte de «sabir» qui tient dans l'Oubangui-Chari la place qu'occupe le *bangala* dans le Moyen-Congo.

La famille *bantou*, comme chacun le sait, offre ce caractère particulier d'être répandue sur une aire géographique considérable et de présenter une homogénéité qui fait défaut à la plupart des autres familles linguistiques de l'Afrique nègre. Les nombreuses langues qui en font partie ont presque toutes été étudiées et des travaux d'ensemble, dont plusieurs sont excellents, ont été publiés sur les idiomes de cette famille. La langue des *Batéké* du Bas-Congo, cependant, est l'une des langues *bantou* sur lesquelles nous ne possédions jusqu'ici que des informations incomplètes, et le dialecte *ifoumou* en particulier n'avait fait encore l'objet d'aucune publication, à ma connaissance tout au moins. Ce dialecte est parlé sur la rive droite du Congo, depuis Brazzaville jusqu'à l'embouchure de l'Alima. C'est lui qu'a étudié le Père Calloc'h et, comme il le fait remarquer, l'*ifoumou* «semble tenir un certain milieu» entre les deux autres dialectes principaux de la langue des *Batéké*, qui sont l'*issibána* et l'*itéo;* l'auteur a d'ailleurs noté les différences les plus caractéris-

tiques qui distinguent l'*ifoumou* de ces deux derniers dialectes. Sa grammaire (pages 1 à 112) est suffisamment complète, bien ordonnée et remarquablement claire. Elle se termine par ce paragraphe, dont la modestie égale la sincérité et qui, à mon avis, donne une idée très exacte de l'esprit dans lequel ont été composés les ouvrages du Père Calloc'h : «Je ne me dissimule pas, dit-il, tout ce que ce travail présente d'imperfections et de lacunes. Mais le missionnaire de bonne volonté et de bonne foi donne ce qu'il a recueilli, en laissant à ceux qui le suivront le soin de compléter l'œuvre ébauchée par lui.» Je me permettrais volontiers d'ajouter que la tâche de ceux qui le suivront sera courte et facile. Le vocabulaire (pages 113 à 346) comprend environ quatre mille mots français avec leurs correspondants en *ifoumou* et de nombreux exemples permettant de traduire les diverses acceptions de chaque mot. Il nous reste seulement à souhaiter qu'au cours d'un nouveau séjour au Congo l'auteur nous donne un recueil de textes et un vocabulaire «ifoumou-français», et la langue des *Batéké* se trouvera dotée d'un monument d'une richesse et d'une valeur incontestables.

Le *sango* est un idiome très particulier : parlé, en outre de leurs langues propres, par plusieurs populations très diverses répandues le long de l'Oubangui depuis Bangui jusqu'au haut cours de l'Ouellé et dans la région qui sépare l'Oubangui du Haut-Chari, il constitue en quelque sorte la langue commerciale servant aux échanges; il a été, tout naturellement, adopté par les étrangers — et notamment par les Européens et leurs auxiliaires noirs — de préférence aux multiples dialectes indigènes variant de tribu à tribu, en sorte que sa connaissance présente une utilité très réelle. Elle offre également un intérêt de premier ordre au point de vue purement linguistique, car elle nous révèle comment peut se constituer un «sabir» : le vocabulaire, restreint aux besoins qui l'ont fait naître, se compose de 700 à 800 mots dont la majeure partie a été empruntée à des langues du groupe *banda*, notamment au *banziri*, le reste provenant des autres idiomes de la région; le nombre des termes abstraits est infime; la phonétique a été unifiée, et simplifiée en même temps par l'élimination de tous les phonèmes trop spéciaux; la morphologie et la syntaxe ont été réduites au strict nécessaire : le sexe et le nombre ne sont indiqués que lorsque c'est indispensable et seulement par des mots tels que «mâle» ou «femelle» pour le sexe, «un, plusieurs, beaucoup» pour le nombre; le même mot est fréquemment employé comme substantif, comme adjectif ou comme verbe; l'ordre des mots dans la phrase, conjointement avec l'emploi de quelques rares particules, suffit à marquer les rapports d'annexion,

de régime, de dépendance, etc.; le fait de faire précéder un mot d'un pronom personnel suffit à faire de ce mot un verbe et à indiquer la personne; les temps ne sont marqués que lorsque c'est absolument nécessaire et seulement par l'addition de mots tels que *awé* «c'est fini» (pour le passé) ou *yéké* «y avoir, être» (pour le présent). C'est en somme une langue simplifiée, une sorte d'espéranto populaire qui s'est formé tout seul, qui n'est pas susceptible vraisemblablement d'un grand développement, mais qui, contrairement aux soi-disant langues internationales de formation scientifique, s'est montré viable et a acquis droit de cité parmi les parlers humains. Nous devons savoir gré au Père Calloc'h de nous avoir fourni le moyen d'étudier cet idiome, parlé à l'heure actuelle par de nombreux milliers d'indigènes appartenant à des groupes linguistiques différents.

Les deux derniers ouvrages du Père Calloc'h sont relatifs à des langues tout à fait distinctes des parlers *bantou* : l'une, parlée par les *Bondjo* (dialectes *gmbwaga* et *monjombo*) et par les *Banziri* (dialecte *gbanziri*), appartient au groupe communément appelé *banda*, mais est distincte du *banda* proprement dit, lequel comprend les dialectes *ouadda*, *gobou* (ou *togbo*), *ndi* (ou *ndré*), *mbré*, etc., et que nous connaissons par les travaux de Toqué et surtout du Père Cotel; l'autre, le *gbéa*, parlé sur la rivière Mpoko, appartient au groupe *mandjia* ou *mombé*, répandu entre les 13° et 17° de longitude Est et les 4° et 7° de latitude Nord. Ces deux groupes, *banda* et *mandjia*, constituent une famille linguistique unique, à laquelle peut-être il conviendra de rattacher d'autres groupes, lorsque nos connaissances des idiomes de l'Oubangui-Chari seront plus développées. Pour le moment, ce domaine est encore presque inconnu et c'est une fortune que de le voir exploré, avec une méthode aussi sûre, par le Père Calloc'h; avant lui d'ailleurs, et en dehors des deux travaux mentionnés plus haut, nous ne possédions que de courts et généralement médiocres vocabulaires de quelques rares dialectes de cette famille que, provisoirement, je propose d'appeler *banda-mandjia*. Actuellement nous commençons à pouvoir nous faire une idée assez nette de ce qu'est cette famille, dont nous connaissons suffisamment déjà trois des langues principales : le *banda* proprement dit, grâce à Toqué et au Père Cotel, le *bondjo-banziri* et le *gbéa* (dialecte des *Bouroussen*), grâce au Père Calloc'h.

Pour courte et très imparfaite qu'elle soit, cette analyse des quatre ouvrages récemment publiés par ce missionnaire suffit à montrer la somme de labeur qu'il a déployée et l'importance du résultat qu'il a atteint. J'ajouterai que la composition typographique est excellente et

réellement digne d'éloge. En résumé, l'ensemble de ces travaux constitue l'une des meilleures et des plus importantes contributions à la connaissance des langues africaines que nous ayons eu à enregistrer en France durant ces dernières années. Il est à souhaiter que le Père Calloc'h poursuive ses études et qu'il ait des émules.

Maurice Delafosse.

Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX, curante C. Beccari, S. I. — Vol. XII : *Relationes et Epistolae Variorum*, Pars Prima, Liber III. — Romae, C. de Luigi, 1912; in-4°.

Dans ce tome XII de la riche et précieuse collection publiée par le P. Beccari, sont contenus 136 documents, plus 3 en appendice. Comme dans les deux volumes précédents, il s'agit, à quelques exceptions près, de lettres. Elles ont rapport à la période qui s'étend de 1622 à 1635. On devine par ces simples dates quel intérêt elles offrent. Ce fut, en effet, le temps de la malheureuse et malencontreuse mission conduite en Éthiopie par le jésuite portugais Alphonse Mendez. Déjà, par la relation de Mendez lui-même, nous savons ce que fut cette expédition (voir les volumes VIII-IX de la série, et cf. *J. as.*, septembre-octobre 1909, p. 365-369). Les documents mis maintenant au jour ne modifient en rien l'opinion que l'on doit conserver du rôle et de l'œuvre du P. Mendez; toutefois ils apportent des données inédites sur quelques points de détail.

Dans son introduction, le P. Beccari a montré que ces renseignements sont de trois sortes, suivant qu'ils rappellent les efforts tentés pour créer de nouvelles routes entre l'Europe et l'Éthiopie, ou bien qu'ils indiquent l'état général de l'Éthiopie et les rapports extérieurs de la mission Mendez, ou bien enfin qu'ils signalent l'état intérieur de cette dernière.

I. Depuis 1573, les rares ports de la mer Rouge qui permettaient l'accès de l'Éthiopie, en particulier Massaoua, étaient aux mains des Turcs et ceux-ci les gardaient assez jalousement. Il fallait donc, ou se soumettre à leur tyrannie, ou chercher d'autres voies de pénétration. On s'efforça d'en trouver, et dans six directions au moins. Les principaux parmi ces chemins étaient les suivants : par Zeila, sur le golfe d'Aden, en Somalie, ou bien par le Caire et l'Égypte, d'une part : c'étaient les routes les plus courtes et les moins dispendieuses. D'autre part, on envisagea des circuits plus lointains, par le Mozambique et le lac Nyassa,

par exemple, ou encore par l'Angola et en particulier par le port de Loanda.

On retrouvera quelques-uns de ces itinéraires sur le fac-similé d'une carte de l'Abyssinie et des régions limitrophes, datant de 1608 : la voie de pénétration par le port de Zeila y est spécialement indiquée. Ce document est curieux et instructif, et la reproduction en a été faite avec le plus grand soin.

II. La seconde série de lettres constitue un utile complément à l'*Expédition d'Éthiopie* du P. Mendez, et même à l'*Histoire d'Éthiopie* de d'Almeida. Dans le premier de ces ouvrages un certain nombre d'événements accessoires avaient été passés sous silence ou mentionnés d'une brève manière. Tel le voyage accompli d'Éthiopie aux Indes, en 1627, par le P. Thomas Barneto. Les relations de ce Père fournissent d'intéressants aperçus sur la mission générale du P. Mendez, et surtout sur ses lacunes et défauts qui devaient la conduire au malencontreux résultat que l'on connaît : la persécution. D'autres lettres contiennent des éclaircissements sur les origines de cette mission et sur la façon dont le P. Mendez avait envisagé son rôle et son action.

A des points de vue plus généraux, certaines relations méritent d'être signalées, par exemple la lettre 111, où il est question d'un projet d'Université éthiopienne. Nous pénétrons ainsi dans l'histoire indigène. Ailleurs nous serons renseignés sur des faits survenus à la cour, et dans cet ordre d'idées il convient de rappeler deux lettres (n°s 23 et 25) de l'empereur Seltân Sagad, écrites naturellement en langue éthiopienne. En outre, sont éparses çà et là des données ethnographiques et géographiques, ainsi que des informations sur la vie religieuse, sur le culte et même sur l'architecture de quelques sanctuaires.

III. Les documents relatifs à la condition intérieure de la mission du P. Mendez sont assez peu nombreux. Un des plus importants est la lettre d'un Père italien, Bruno Bruni, datée de Mozambique le 3 octobre 1623 (n° 13); il y est parlé de la façon dont les Pères portugais procèdent à l'égard de leurs collègues d'autres nationalités. Cette lettre est assez longue, mais on ne regrette point de la lire avec attention. Une autre (n° 86), écrite par le P. Barneto en 1628, donne un aperçu des ressources matérielles dont pouvait disposer la mission Mendez.

Je ne reviendrai pas sur les qualités extrinsèques de la collection à laquelle appartient ce volume. Elles sont, depuis le début, hautement

appréciées, comme il est légitime. La méthode d'édition du P. Beccari est connue. On retrouvera une fois de plus, dans l'introduction, ses qualités de critique et d'impartialité, et dans les sommaires, les notes historiques ainsi que dans l'index, sa sobriété, sa précision et son exactitude accoutumées.

A. Guérinot.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

PÉRIODIQUES.

Archiv für Religionswissenschaft, vol. XV, fasc. 3-4 :

Berichte : Islam, von C. H. Becker (Hamburg).

The Imperial and Asiatic Quarterly Review, October 1912 :

A. C. Yate. The Reform of Persia. — Sir R. Lethbridge. India and the Sugar Bounties. — R. H. Shipley. The Crisis in India from an Indian point of view. — H. R. Perrott. The permanent Settlement and Village Proprietorship in Bengal. — E. Montet. Report on Semitic Studies and Orientalism. — C. M. Salwey. The late Emperor of Japan : an appreciation. — E. W. Perera. The Premier Crown Colony : Ceylon Administration and Reform. — R. E. Forest. England and the Moslem World. — Arif. The Arabic Language Question in Egypt. — C. M. Salwey. Japanese Monographs. XVIII : The Kuril Islands, called by Japanese Chishima.

Indian Antiquary, July 1912 :

P. R Bhandarkar. Contribution to the study of ancient Hindu Music. — Y. R. Gupte. Four Villages mentioned in the Nasik Cave Inscriptions. — N. Bhattasali. King Lakshmana Sena of Bengal and his Era. — D. R. Bhandarkar. Epigraphic Notes and Questions. — J. J. Modi. The town of Hanjamana referred to in three Silahara grants of the 10th and 11th centuries. — H. A. Rose. Contributions to Panjabi Lexicography, Series III (*suite*). — *Notes and Queries*. G. Grierson. Progress Report of the Linguistic Survey of India, up to the end of the year 1911.

August 1912 :

P. R. Bhandarkar. Contribution to the study of ancient Hindu Music (*suite*). — H. B. Sarda. Kumarapala and Arnoraja. [Kumârapâla fit

deux fois la guerre au roi d'Ajmer, Arṇorâja : en Saṃvat 1202 et 1207 (1146 et 1149-50 A. D.).] — H. A. Rose. Contributions to Panjabi Lexicography, Series III (*suite*). — D. R. Bhandarkar. Can we fix the date of Samkaracharya more accurately? [latter half of the eighth century].

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXII, fasc. 3 :

Frank R. Blake. Comparative Syntax of the Combinations formed by the Noun and its Modifiers in Semitic. — Otto Lichti. Das Sendschreiben des Patriarchen Barschuschan an den Catholicus der Armenier.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, October 1912 :

G. Le Strange. Description of the Province of Fārs, in Persia, at the beginning of the Twelfth Century A. D. Translated from the MS. of Ibn-al-Balkhī in the British Museum (*fin*). — E. B. Soane. Notes on a Kurdish Dialect, Sulaimania (Southern Turkish Kurdistan). — A. R. Guest. The Delta in the Middle Ages : a note on the branches of the Nile and the Kûrahs of Lower Egypt, with Map. — J. Kennedy. The secret of Kanishka (*fin*). — L. C. Hopkins. A Funeral Elegy and a Family Tree inscribed on bone. — A. H. Sayce. A Cuneiform Tablet from Boghaz Keui with Docket in Hittite Hieroglyphs.

Miscellaneous Communications. J. F. Fleet. The Use of the Planetary Names of the Days of the Week in India; — A Note on the Purāṇas. — E. Hultzsch. The Rūpnāth and Sārnāth Edicts of Aśōka. — F. E. Pargiter. The Inscription on the Wardak Vase. — S. Lévi. Nīlakaṇṭhadhāraṇī. — A. B. Keith. The Authenticity of the Ṛtusaṃhāra. — B. Laufer. The Stanzas of Bharata. — P. T. Srinivas Iyengar. Viśiṣṭadvaitam. — J. D. A. Some Notes on Bengali. — R. P. Dewhurst. Note on the Rāmāyaṇa of Tulasi Das. — G. A. Grierson. Progress Report of the Linguistic Survey of India, up to the end of the year 1911. — An Archæological Collection for Munich. — H. F. A. Notes on some Ṣūfi Lives. — R. A. Nicholson. The Manuscripts of the Kitáb al-Luma'. — H. Gipperich. The Bushell Bowl. — L. C. Hopkins. Note on the above. — F. W. Thomas. Ginger, etc.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXVI, fasc. 3 :

H. Weinheimer. Die Einwanderung der Hebräer und der Israeliten in Kanaan. — H. Torczyner. Anmerkungen zum Hebräischen und zur

Bibel. — A. Fischer. Nachtrag. — P. Schwarz. Zur Erklärung von Sūre 2, Vers 191. — Aug. Wünsche. Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch. — L. H. Mills. Yasna XLIV, 11-20, a study re a new edition. — D. Nielsen. Der semitische Venuskult. — H. Bauer. Zu Simsons Rätsel in Richter Kapitel 14; — Noch einmal die Herkunft der semitischen Reflexivformen. — V. Sukthankar. Miscellaneous Notes on Mammaṭa's Kāvyaprakāśa.

Kleine Mitteilungen. O. Rescher. Ein sinnstörender Druckfehler in der Būlaqer Ḥamāsa; — Über zwei Stambuler Drucke. — R. A. S. Macalister. Zur Mitteilung über die Sprache der palästinischen Zigeuner. — J. Barth. Zu dem *tū* der semitischen Zahlwörter. — E. Denison Ross. A few words on Professor Seidel's review of the Bankipore Catalogue.

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1912.

LE CHANT LITURGIQUE SYRIEN,

PAR

DOM J. JEANNIN,

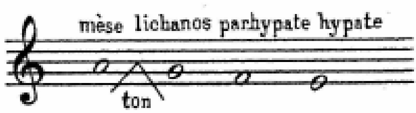
BÉNÉDICTIN DE SAINTE-MADELEINE DE MARSEILLE.

(SUITE.)

D. Enharmonique.

Chez les Grecs, le *genre enharmonique*[1] comportait une division toute particulière du tétracorde. Suivant les époques, cette division a subi des variations; l'enharmonique d'Olympe

[1] Les deux autres genres étaient : le *diatonique*, qui divisait ainsi le tétracorde :

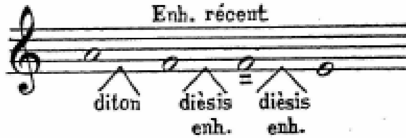


et le *chromatique*, où le tétracorde était partagé comme suit :

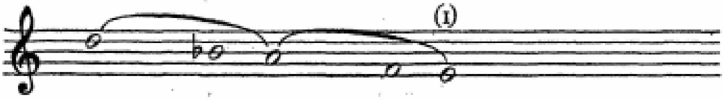


Nous allons voir que dans l'*enharmonique*, si le tétracorde a eu différentes divisions, cependant une chose a toujours existé : le *diton* entre le 1[er] et le 2[e] degrés :

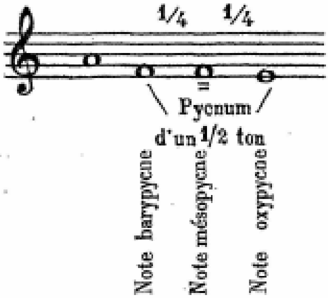




(680 av. J.-C.) ne connaissait pas les quarts de ton. Pour l'harmonie dorienne, par exemple, « les deux tétracordes principaux du système parfait, convertis en tricordes, se décomposaient seulement en deux intervalles : tierce majeure, demi-ton. Dans la construction plagale de la mélodie, réalisée au moyen du tétracorde conjoint, le ton disjonctif disparaissait à son tour, en sorte que toute l'échelle se bornait à une succession alternative de tierces majeures et de demi-tons.

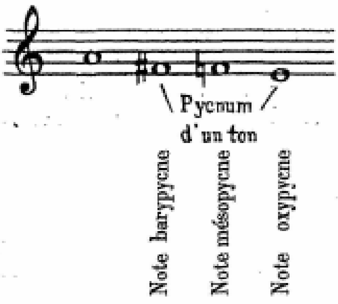


Plus tard, le genre enharmonique connut le *pycnum* (2), c'est-à-dire la condensation de trois notes dans l'espace d'un demi-ton :



(1) GEVAERT, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, t. I, p. 299.

(2) Ps. Eucl., p. 9; Arist. Q., p. 14 (ap. Meib.). Cf. MARQUARD, *Die harmon. Fragm. des Aristox.*, p. 239. — Le *pycnum* existait aussi dans le genre chromatique, où il représentait les trois notes pressées du tétracorde :



Chez les Syriens, l'usage d'intervalles altérés d'un quart de ton n'a rien à voir avec le genre enharmonique ancien, tel que nous venons de le décrire sommairement. Nous examinerons ailleurs la question de savoir si l'on ne pourrait pas y découvrir quelque trace des *genres mélangés* ou des *Chroai* dont parlent les théoriciens grecs. Ce qui est sûr, c'est que nous y trouvons l'influence arabe et turque. Mais précisément, la musique arabe ou turque connaît-elle l'enharmonique? Nullement, pas plus d'ailleurs qu'elle ne connaît le chromatique grec, car on n'y rencontre pas en général de suppression systématique de note dans les diverses échelles modales. Et cependant les intervalles surbaissés ou surélevés, ceux que plus haut nous avons considérés comme appartenant au *néo-chromatique* ou au *chromatique oriental*, ne pourraient-ils être appelés enharmoniques dans un certain sens? Nous le croyons.

Ce sens est celui employé par Fétis[1] au sujet de certains modes de la musique égyptienne antique. Après avoir énuméré ceux qui admettent un intervalle d'un ton et demi entre le 2e et le 3e degrés du tétracorde, par exemple :



notre auteur ajoute : « Aucun mode diatonique ne contient dans son échelle les notes :



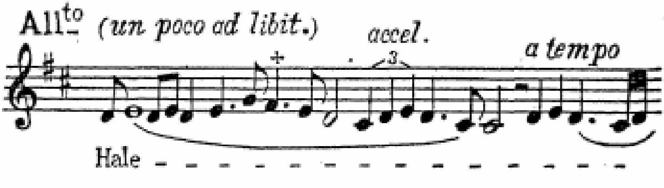
« Les modes diatoniques sont composés de sons placés à des distances de tons et de demi-tons; le mode chromatique n'a

[1] *Histoire générale de la musique*, t. I, p. 233-234. L'auteur a reconstitué les tonalités égyptiennes à l'aide de l'examen de la flûte du Musée de Florence. Depuis, V. Loret a fait un travail similaire, mais plus complet (*Les flûtes égyptiennes antiques*, dans le *Journal asiatique*, 1889, t. XIV, p. 111).

que des intervalles de demi-tons; les modes enharmoniques sont les seuls qui, par l'admission de *notes étrangères à la tonalité*, ont des intervalles d'un ton et demi. » Nous sommes donc autorisé à appeler enharmoniques, dans le même sens, les notes surbaissées ou surélevées que nous trouvons dans le chant syrien, d'autant mieux que les quarts de ton rappellent aussi l'enharmonique grec.

Sur les 900 mélodies environ que comprend notre Recueil complet, nous en avons relevé 137[1] qui comportent, plus ou moins, des notes altérées d'un quart de ton. Examinons successivement les divers cas qui se présentent.

1. Un cas très fréquent est celui où un intervalle, diatonique dans la plus grande partie de la pièce dont il s'agit, est tout à coup augmenté ou diminué une fois ou l'autre, sans qu'on puisse le rattacher directement à une formule arabe bien déterminée. Il s'agit là évidemment d'une simple mollesse d'exécution, d'une dégradation de son due à l'ambiance de musique arabe où se trouvent plongés les chanteurs syriens[1]. Voici en exemple l'alleluia du 2e mode (transposé un ton plus haut) :



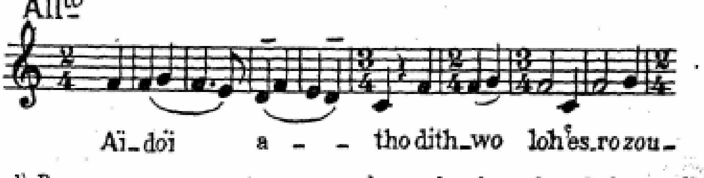
[1] En parlant de l'exécution des chants syriens, nous établirons la distinction qu'il y a à faire, à ce point de vue spécial, entre les exécutants ordinaires et ceux qui représentent l'élite des chanteurs; de même entre des solistes et un chœur entier.

[1] A comparer ce que dit Gastoué du chant byzantin : « Il y a aussi des mélodies où le quart de ton n'apparaît que passagèrement, comme broderie principalement, mais toujours sur les mêmes degrés d'un même mode. » (*Le chromatisme byzantin et le chant grégorien*, dans la *Tribune de Saint-Gervais*, janvier 1899, p. 7.)


accel.
a tempo
accel.
lu
a tempo
poco accel.
ya



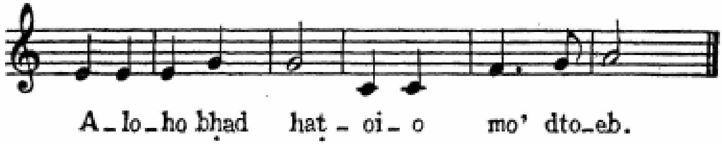
2. Un second cas, très fréquent aussi, est celui où les notes altérées d'un quart de ton ne se présentent encore que de passage, mais font partie d'une véritable formule de mode arabe. Ainsi, dans l'exemple suivant, nous trouvons une formule exécutée comme elle le serait dans le mode de *hjaz*[1] ou le mode similaire d'*asfahan hjazi*. La pièce que nous transcrivons est du 6e mode syrien (transp. à la quarte) :



[1] Remarquons en passant que ce mode est le plus solennel des modes arabes. Les muezzins, qui ont coutume pour la plupart d'annoncer la prière du haut des minarets sur un mode variant avec les jours de la semaine, réservent le *hjaz* au vendredi, jour sacré pour les Mahométans. C'est sans



doute ce caractère particulier de solennité qui a valu au *ḥjaz* d'être admis plus qu'un autre à l'église, et cela dans plusieurs rites orientaux.



Quelle est la femme qui de ses 10 drachmes en perd une, et qui n'allume pas sa lampe, balaie toute sa maison et la cherche avec soin; et sitôt qu'elle l'aura trouvée, ne s'en réjouit pas et, appelant ses voisines, ne leur dit pas : «Venez, réjouissez-vous avec moi, car j'ai retrouvé ma drachme perdue» ? Ainsi se réjouit le Seigneur à la vue d'un pécheur qui se repent.

On rencontre, dans le 1[er] mode, quatre pièces dont la finale est sur l'*ut*. Comme, dans ces pièces, au moins dans la formule finale, le *mi* est surbaissé, on a l'impression d'une mélodie se terminant dans un des modes arabes de *rast* ou de *mahor*. Même impression produite par la finale de quelques pièces du 4[e] mode (tonique *ut*), où le *mi* est aussi surbaissé. Voici une des quatre pièces du 1[er] mode à terminaison *ut* :





Prière pour les Ordinants.

Dans la nécessité où sont ceux qui s'avancent,
Prions, nous tous, afin que descende sur eux
La bonté et la protection du Saint Esprit,
D'ici jusqu'à la fin des siècles.
Crions et disons trois fois :
Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison.

3. Le troisième cas, plus rare celui-là, où se présentent les notes surélevées ou surbaissées, est celui où elles se maintiennent pendant toute la durée d'une pièce, sans cependant

qu'on puisse y reconnaître une introduction positive de formules arabes. Il y a un certain nombre de mélodies du 7e mode qui relèvent de ce cas :





Le bienheureux Paul a annoncé le jour de la Résurrection
Et a donné l'espoir aux morts
Par ses paroles évangéliques;
Le corruptible se revêtira d'incorruptible
Et le corps ressuscitera sans corruption
Au grand jour de la Résurrection.

4. Un quatrième cas, assez rare aussi, est celui où les formules arabes de *ḥjaz* ou d'*asfahan ḥjazi* sont introduites constamment dans une pièce. Cela se présente pour quelques chants du 8ᵉ mode :



Dans la Jérusalem céleste
Et l'église terrestre,
Faites, Seigneur, un souvenir
A vos serviteurs qui se sont endormis
Dans votre espérance.

5. Enfin, cinquième cas : celui où non seulement les formules de *hjaz* ou d'*asfahan hjazi* sont introduites dans une pièce, mais où la finale même de cette dernière est celle de ces modes arabes (*ré*). Il y a 14 [1] mélodies dans ce cas :

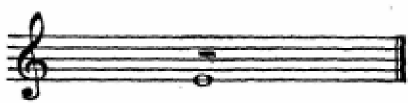


(1) Parmi ces 14 mélodies, 11 appartiennent à la tradition de Charfé, 3 à celle de Mossoul. Comme nous n'avons noté que 27 pièces de cette dernière tradition, la proportion, on le voit, est bien plus forte du côté de Mossoul que de celui de Charfé. D'ailleurs notre expérience personnelle nous permet de dire que, d'une façon générale, les centres moins rattachés, comme Mossoul, à la tradition de Charfé, paraissent avoir subi davantage l'influence arabe.

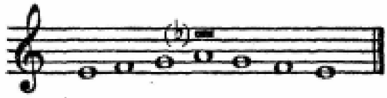


Des esclaves sont couchés dans le cénacle des mystères.
Le Maître se lève devant eux,
Prend un tablier et le ceint,
Afin de laver les pieds à ses disciples.
Oh ! jusqu'où vous a abaissé
Votre amour pour l'humanité !
Vous allez laver les pieds à Judas qui vous trahit.
Gloire à vous bon et aimable,
Et béni soit votre amour si patient !

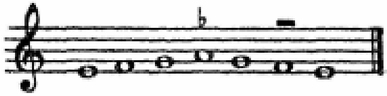
Voici, pour finir, la liste des modifications les plus fréquentes de la catégorie qui nous occupe, par ordre de tonalité :

1er Mode : 

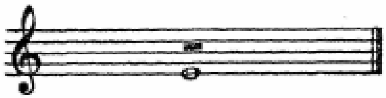
3e Mode :



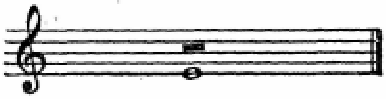
ou :



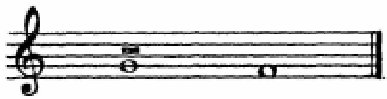
4e Mode :



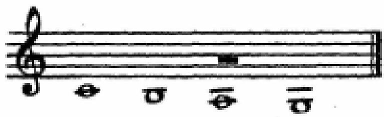
5e Mode :



7e Mode :



8e Mode :



E. Structure de la mélodie.

1. *Intervalles usités.*

a. La *seconde* (ton, demi-ton), soit ascendante, soit descendante, représente l'élément premier de la mélopée diatonique. Les éléments chromatiques que nous avons signalés comprennent, nous l'avons vu, non seulement (ce qui va de soi) la *seconde mineure* (1/2 ton), mais aussi la *seconde augmentée* (un ton et un demi-ton chromatique) dans le mode mixte ou le néo-chromatique. Enfin nous avons constaté dans les formules arabes ou turques l'existence de la *seconde surbaissée* (1/4 de ton) ou de la *seconde surélevée* (3/4 ou 5/4 de ton).

b. La *tierce, majeure* (2 tons) ou *mineure* (1 ton 1/2), est d'un usage constant et qui n'est soumis à aucune restriction. La *tierce surbaissée* (1 ton 1/4) et la *tierce surélevée* (1 ton 3/4) se rencontrent constamment dans les formules arabes ou turques, soit à l'état direct, soit le plus souvent à l'état d'intervalle décomposé, c'est-à-dire résolu en secondes. On remarquera que c'est dans la succession descendante que se produisent le plus fréquemment soit les quarts de ton, soit les intervalles appartenant au mode mixte ou au néo-chromatique. Il y a là un effet de la loi d'attraction. Dans le mouvement ascendant, très souvent les intervalles reprennent leur caractère diatonique.

c. La *quarte* et la *quinte justes,* cette dernière surtout, sont des intervalles harmoniques et, comme tels, ne se rencontrent pas indifféremment à l'état direct entre tous les degrés des échelles modales. Le plus ordinairement, elles se produisent soit en ayant pour point de départ l'une des notes constitutives de l'accord parfait (tonique, tierce, quinte), soit en ayant une de ces notes pour point d'arrivée.

d. La *quarte majeure* (*triton*) et la *quinte mineure* (*fausse quinte*) ne se présentent pas à l'état d'intervalles directs. Mais la décomposition mélodique de ces intervalles se rencontre quelquefois, ou au moins la relation harmonique entre les deux notes formant intervalle de triton ou de fausse quinte. Qu'on se reporte, par exemple, à la pièce du 6ᵉ mode transposé que nous avons donnée à la page 319 (relation de *fa* ♯ à *ut* ♮), de même celle du 7ᵉ mode, page 321 (relation de *fa* ♮ à *si* ♮).

e. Les sauts de *sixte* sont très rares, plus rares encore ceux de *septième* et d'*octave*, et toujours se produisant avec silence interposé entre les deux notes de l'intervalle.

2. *Ambitus de la mélopée syrienne.*

On aura pu remarquer, par les spécimens fournis jusqu'ici, que la mélopée syrienne se borne le plus souvent à une extension assez restreinte : une quinte, une quarte même, voilà tout l'ambitus dans lequel se meuvent la plupart des mélodies. Cependant on trouve quelques pièces (plusieurs *Alleluia*, par exemple) qui atteignent ou dépassent même l'octave. En voici une qui représente le maximum d'extension. Elle fait partie du petit groupe mossouliote de notre Recueil :



[1] On remarquera cette coupure d'un mot en deux, par suite du silence interposé. Le même fait se renouvelle plus loin.



(*Plaintes exhalées par les morts.*)

Le goût d'Abel me fut plus doux que le miel,

IMPRIMERIE NATIONALE.

Mais celui de Jésus me fut bien amer.

. . . .

Les pierres s'entr'ouvriront.

. . . .

Malheur à toi, misérable.
Ne sais-tu pas qu'il (Jésus)
Te détrônera de ta dignité?

. . . .

3. *Marche de la mélodie.*

On sait que les anciens Hellènes considéraient la marche descendante de la mélodie comme la plus naturelle; «aussi leurs échelles présentent-elles une meilleure succession étant chantées de l'aigu au grave plutôt que du grave à l'aigu... Toutefois la préférence pour le mouvement descendant appartient à une époque reculée et n'est guère visible dans les productions musicales du siècle des Antonins : les mouvements descendants et ascendants y figurent pour une part à peu près égale[1].» Dans le chant grégorien aussi, mélange à peu près égal de mouvements ascendants et descendants. Un certain nombre de pièces, spécialement d'antiennes, ayant une saveur particulièrement antique, commencent à l'aigu (*Quis es tu qui venisti ad me, Ecce ancilla Domini,* etc.). Mais la plupart des cantilènes grégoriennes partent du grave ou du milieu de l'ambitus[2], font assez rapidement leur ascension vers la corde de récitation, et, après avoir évolué plus ou moins longtemps autour de cette corde, redescendent pour opérer, soit une cadence intermédiaire, soit leur terminaison. Gevaert observe que l'harmonie antique phrygienne, par contre, «se termine presque toujours par un mouvement ascendant. Cette termi-

[1] Gevaert, *op. cit.*, t. I, p. 378.

[2] Pour les mélodies byzantines, voici ce que dit Bryenne, p. 481 : «Toute espèce de mélodie ou ἦχος commence ordinairement sur la *mèse*.»

naison, semblable à un cri de détresse, donne à la *phrygisti* une physionomie à part parmi les harmonies antiques[1] ».

La musique syrienne connaît, elle aussi, les divers modes de procéder. Celui qui débute par le grave, c'est-à-dire par une note inférieure à la tonique, n'est pas très fréquent. Le plus ordinaire est celui qui débute par la tonique elle-même. Mais le cas d'une mélodie commençant à l'aigu s'y rencontre assez souvent aussi. Comme harmonie se terminant presque toujours par un mouvement ascendant, nous avons, dans le chant syrien, celle du 6e mode.

A remarquer que les cadences finales sont à peu près toujours par mouvement conjoint et préparées mélodiquement.

4. *Rapports harmoniques des sons.*

Le retour périodique des sons prédominants de l'échelle contribue puissamment à donner aux divers modes leur physionomie individuelle Les cordes modales sont les trois sons de l'accord parfait sur lequel le mode est fondé, et en premier lieu la finale mélodique. Chez les Grecs, le retour de la *mèse* était une des règles principales imposées aux compositeurs. Aristote y fait une fréquente allusion dans ses Problèmes. Voici, par exemple, ce qu'il dit dans son Problème XIX, 20 : « Dans toutes les belles compositions, la *mèse* est souvent employée, et tous les bons compositeurs y ont fréquemment recours, et alors même qu'ils s'en écartent, ils ont hâte d'y revenir, ce qui n'est pas le cas pour les autres sons... La *mèse* est en quelque sorte la conjonction des notes, surtout dans les belles mélodies, parce que c'est elle qu'on y retrouve le plus souvent. » Le chant grégorien est construit d'après les mêmes principes : la fréquence des notes modales s'y affirme à chaque

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 379.

pas. Dans le chant syrien, même constatation, avec toutefois cette particularité que c'est la tonique elle-même, plus encore que les autres cordes modales, qui se répète davantage, au point de devenir souvent comme la dominante du morceau. C'est, en particulier, sur elle que se produisent assez souvent ces successions d'une même note, si fréquentes dans la musique syrienne[1]. A propos de ces successions d'une même note, notons qu'elles n'ont pas seulement lieu dans le chant syllabique pour accompagner des syllabes nouvelles, mais assez souvent aussi dans le chant mélismatique, où alors elles constituent un de ces groupes d'ornement dont nous aurons à parler dans notre deuxième partie et où nous retrouverons, à notre avis, le *térétisme* des Grecs et de la musique gnosticomagique.

La tierce de l'accord parfait est presque aussi fréquemment entendue que la tonique elle-même. Il n'en va pas de même de la quinte, parce que, nous l'avons vu plus haut, l'ambitus restreint des mélodies syriennes fait qu'elle n'est souvent même pas atteinte.

[1] Cf. exemple de la page 354. Souvent à la tonique est jointe la note immédiatement inférieure, ce qui produit une sorte de balancement. Cf. exemple de la page 320. En chant grégorien, on a parfois des procédés mélodiques semblables. Un du premier genre se trouve dans le verset du graduel *Sederunt* de la fête de saint Étienne :



Un de la deuxième manière, mais avec balancement de la tonique et de la sus-tonique, se rencontre dans le 2e verset du Trait du 1er Dimanche de Carême :



Autre remarque : l'absence de note sensible dans les modes mineurs syriens y diminue notablement le rôle de l'accord de dominante, eu égard à ce que l'on rencontre dans notre mode mineur.

Quant à la modulation, elle se dirige plutôt, dans la modalité de *ré*, vers la tierce supérieure, c'est-à-dire au relatif majeur (*fa*, *la*, *ut*) et à la dominante de celui-ci (*ut*, *mi*, *sol*). Dans la modalité de *mi*, ordinairement (et c'est alors qu'on a la sensation du majeur) elle tend vers la tierce supérieure (*sol*) et vers la tierce inférieure (*ut*). Lorsqu'elle se dirige plutôt vers la quarte supérieure (*la*), on a la sensation d'un mineur (comme d'un *la* mineur finissant sur l'octave inférieure de la dominante). Enfin, dans le cas de la modalité de *mi* avec *fa*♯, la modulation va à la tierce supérieure (*sol*), mais avec impression aussi de mineur (cette fois notre *mi* mineur).

Dans les modalités d'*ut* et de *fa*, une très grande importance est donnée, cela se conçoit, aux sons de l'accord de dominante. Mais, par suite de la position qu'occupe la tonique *fa* à l'extrémité de la série diatonique : *FA*, *ut*, *sol*, *ré*, *la*, *mi*, *si*, les modulations sont moins faciles dans la modalité de *fa* que dans celles d'*ut*, puisqu'elles ne s'opèrent que dans une seule direction.

5. *Groupes d'ornement.*

Nous étudierons les groupes d'ornement, au point de vue historique et comparatif, dans la deuxième partie de notre travail. Nous allons ici énumérer simplement ceux que nous avons indiqués dans notre notation par des signes distincts des notes elles-mêmes. Car nous devons dire qu'il nous a semblé préférable, pour éviter toute incertitude d'exécution, d'englober dans la mélodie elle-même, dans la division proportionnée des sons, les fioritures et *gruppetti*, au moins la plupart du temps.

Nous avons donc seulement figuré par des signes spéciaux les groupes suivants : *trille, mordant* et *portamento* (celui spécial dont nous avons parlé plus haut, p. 319).

Nous devrions, pour être complet, étudier ici les divers procédés de composition qu'ont employés les auteurs des mélodies syriennes. Mais nous préférons réserver cette étude à un prochain article, où nous examinerons les rapports du texte liturgique avec la mélodie, à propos du rythme musical.

§ 2. Rythme.

A. Rythme et mesure.

Il ne manque pas de musiciens, et même de musicologues, qui ne conçoivent pas de rythme *sans mesure uniforme*. Fétis, par exemple, en plusieurs passages de son *Histoire générale de la Musique*, soutient cette manière de voir, et en arrive pratiquement à faire entrer dans les cadres d'une mesure toujours semblable des manifestations musicales qui y répugnent. C'est notamment au sujet de la musique hébraïque et de la musique arabe, que l'auteur expose sa théorie. « L'agencement de mesures différentes est un obstacle à l'unité de la mesure musicale et à la régularité du rythme; car la symétrie dans l'arrangement des temps est la loi fondamentale du rythme de la musique. A défaut de la forme symétrique dans l'ordre des temps, la signification rythmique de la mélodie disparaît, ce qui reste n'est plus que désordre [1]. » « Les mélodies recueillies en Asie par Gore Ouseley et Loyard, en Égypte par Villoteau et Lane, et chez la population arabe et mauresque de l'Afrique septentrionale par MM. Salvador Daniel et Christianowitch, ont toutes l'unité de mesure... A l'égard de la mesure et du rythme, il n'y a qu'un sentiment, manifestation

[1] *Op. cit.*, t. I, p. 432.

extérieure de la régularité des pulsations dans la circulation du sang[1]. »

Y a-t-il, en fait, des œuvres musicales qui admettent successivement des mesures différentes, faisant alterner le mouvement ternaire avec le mouvement binaire dans une même pièce? Ce que nous avons entendu en Orient pendant les deux séjours prolongés que nous y avons faits, nous oblige à dire que oui. Musiques arabe, juive, chrétienne, connaissent cette particularité. Plusieurs des transcripteurs récents de mélodies orientales ont écrit ces mélodies, en modifiant l'indication métrique à plusieurs reprises dans un même chant. Citons, en particulier, D. Parisot[2], qui a recueilli bon nombre d'airs maronites, syriens, chaldéens, juifs et arabes. Voici ce que dit à ce sujet ce musicologue, dont la compétence en matière de chant oriental est bien connue : « Étroitement liée au texte, cette musique (il s'agit spécialement des mélodies maronites) se réduit par cela même en mesures régulières... Dans la plupart des cas, l'uniformité métrique se brise, et il faut, pour traduire avec sincérité l'allure de ces mélodies, en s'accommodant aux exigences rythmiques, employer au cours d'une même phrase musicale des mesures d'espèces différentes[3]. » Écoutons aussi ce que Bourgault-Ducoudray[4] écrit au sujet de la musique byzantine : « La musique byzantine, bien que dépourvue d'un rythme *régulier*, a des rythmes *variés*... Dans certaines mélodies, notamment celles du chant *heirmologique*[5], on rencontre

[1] *Op. cit.*, t. II, p. 69.

[2] *Rapport sur une mission scientifique en Turquie d'Asie*, p. 29-30.

[3] Nous regrettons d'avoir à le constater, mais il semble bien que Villoteau a obéi à un plan préconçu en notant toutes ses seize mélodies syriennes avec unité de mesure.

[4] *Études sur la musique ecclésiastique grecque*, p. 82, Paris, Hachette, 1877.

[5] Cf. Dom Gaïsser, *Les Heirmoi de Pâques dans l'office grec*, p. 88-94, Rome, 1905; Thibaut, *Les chants de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, dans *Rivista Musicale italiana*, 1901, p. 769-879. Les chants de ces deux publications indiqués avec mesure, ont cette dernière toujours uniforme.

des rythmes qui, s'ils n'offrent pas la régularité parfaite des rythmes européens, sont cependant très saisissables, et parfois saisissants pour l'oreille. Si l'on se proposait d'écrire ces mélodies en notation européenne il serait possible, dans certains cas, de les *mesurer* en employant dans le courant du morceau des mesures d'espèce différente, à trois, à quatre, à cinq ou à six temps, suivant les diverses péripéties du rythme... Il y a des effets à tirer (pour les musiciens modernes) de ces combinaisons de mesures différentes. On peut s'en convaincre, en analysant les chants populaires de l'Orient et de presque tous les pays de l'Europe. Bon nombre de ces chants ne sauraient être traduits avec sincérité, si on ne s'affranchit pas, en les notant, du joug d'une mesure unique et régulière. Et pourtant, les rythmes de ces mélodies sont-ils assez heureux, assez frappants, assez hardiment dessinés? Leurs irrégularités n'ont-elles pas pour effet de les rendre plus saisissants que s'ils obéissaient à cette loi de régularité uniforme qu'impose la convention aux rythmes des compositions modernes?»

Les Hellènes ne connaissaient-ils pas, eux aussi, au moins à titre exceptionnel, l'usage alterné de mesures différentes dans une même mélodie? Assurément oui, et l'une des *métaboles* indiquées par les théoriciens grecs est précisément celle consistant dans le passage d'un genre de mesure à un autre. Citons en exemple ces quelques lignes de musique contenues dans la *Metrik der Griechen* de Westphal et rapportées par Gevaert.[1]



[1] *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, t. I, p. 435.



Revenons à nos chants syriens et examinons ce que la mesure que nous avons indiquée y représente en réalité. Fidèle au plan que nous nous sommes tracé, nous réserverons pour la deuxième partie de notre travail l'étude de la question du rythme musical syriaque au point de vue historique, et aussi au point de vue de la comparaison à établir avec les divers systèmes rythmiques orientaux. Disons seulement ici ce qui se pratique actuellement dans le chant syrien.

Aubry[1] a voulu englober ce dernier dans sa thèse générale sur le *Chronos*, et parlant de D. Parisot, il dit : «Si nous faisons abstraction des indications de mesure qu'il a mises parfois pour marquer au travers de la musique la transparence du rythme poétique, il reste que l'uniformité métrique se brise perpétuellement, et qu'il faut pour traduire avec sincérité l'allure de ces mélodies, de l'aveu de D. Parisot, «employer au cours d'une «même phrase musicale des mesures d'espèces différentes», et qu'il n'y a qu'un *substratum* commun à tous les rythmes, le temps.» Faisons d'abord remarquer que les indications de mesure n'ont pas été «mises parfois» dans sa transcription par D. Parisot, mais bien dans la majorité des cas, tout comme nous l'avons fait nous-mêmes. En outre, dans la citation de D. Parisot que fait Aubry, il omet ces mots, d'une certaine importance : «il faut, dans la plupart des cas, employer . . . ». Car on doit bien le dire, il y a un nombre très considérable de mélodies syriennes bâties avec toute la régularité qu'ont nos airs populaires occidentaux[2] dans leur ensemble.

Mais peut-on affirmer, même pour les mélodies syriennes qui comportent des mesures de nature différente, qu'«il n'y a qu'un *substratum* commun à tous les rythmes, le *temps*» ? Si l'on entend affirmer par là, et la pensée d'Aubry semble telle, que la «mesure se compte par monopodies[3], c'est-à-dire à un seul temps[4]» (comme pour les Coptes), que «tout se réduit à une simple mesure à un temps[5]» ou que «tous les temps

[1] *Le rythme tonique dans la poésie liturgique et dans le chant des Églises chrétiennes au moyen âge*, 1re partie : *Le chant actuel dans les Églises d'Orient. Le «ΧΡΌΝΟΣ»*, p. 15, Paris, Welter, 1903.

[2] Qu'on se reporte, p. ex., à la pièce du 4e mode citée plus haut, p. 314.

[3] Nous verrons ailleurs que l'expression : *monopodie*, prise, dans le sens aristoxénien, pour un *kôlon* ou membre rythmique d'une période musicale, n'a pas non plus d'application en chant syrien.

[4] Badet, *Chants liturgiques des Coptes*, préface, p. 5, Le Caire, 1899.

[5] Rebours, *Traité de Psaltique*, p. 16, Paris, Picard, 1906.

ont la même valeur : il n'y a ni temps *fort*, ni temps *faible* [1] » (comme pour les Grecs), nous ne pouvons accepter l'assertion de notre auteur.

Ce serait admettre qu'à part l'isochronie, à part une accentuation musicale correspondant uniquement à l'accentuation du texte liturgique, il n'y a rien dans le rythme syrien. Sans doute, nous le répétons, les mesures indiquées sont, la plupart du temps, de plusieurs natures dans le même morceau. Mais dans les mesures que nous indiquons, il y a succession alternée, au moins le plus souvent [2], de temps forts et de temps faibles, succession indépendante *en soi* du texte liturgique. En outre, au milieu de l'enchevêtrement de mesures diverses, on reconnaît la plupart du temps une espèce unique de mesure qui sert comme de *substratum* commun rythmique. La meilleure preuve que D. Parisot, pas plus que nous, n'a pas seulement mis des indications de mesure « pour marquer au travers de la musique la transparence du rythme poétique », c'est qu'il a usé de ces indications de mesure, même pour des mélismes se prolongeant sur une même syllabe [3]. Il est vrai (et c'est là un point que n'a pas relevé D. Parisot) que les accents du texte

[1] Bourgault-Ducoudray, *Études sur la musique ecclésiastique grecque*, p. 9.

[2] Il y a, en effet, des cas, où les temps forts de la mesure, indépendants des syllabes accentuées, se font moins sentir ou même pas du tout : par exemple, nous avons déjà parlé de ce fait, lorsque sur une même corde (véritable corde de récitation) se succèdent plusieurs syllabes; ou bien lorsque plusieurs syllabes aussi sont exécutées par une espèce de balancement sur une note et la note immédiatement inférieure. Dans le premier cas (cf. exemple de la page 354), les notes sont accentuées uniquement suivant la nature de la syllabe qu'elles accompagnent. Dans le second (cf. exemple de la page 320), la première note de chaque groupe est uniformément accentuée. Notons aussi que le chant syrien, surtout lorsqu'il est syllabique, est le plus souvent exécuté à plein gosier et sans lié aucun; aussi a-t-on l'impression d'une succession de temps forts et sous-forts, plutôt que de temps forts et faibles. C'est un peu ce qui arrive pour les enfants de nos catéchismes chantant des cantiques. Dira-t-on pour cela que ces cantiques ne sont pas mesurés?

[3] Cf. *op. cit.*, p. 212, *Chant de procession* (fête de l'Épiphanie).

viennent briser, et assez souvent, le rythme plus ordinaire qui consiste à avoir pour temps fort le premier de la mesure. Mais il n'en reste pas moins établi que la mesure syrienne, pour ne pas être uniforme, ni d'une régularité absolue, comporte le plus souvent un retour périodique d'ictus *musicaux*. D'ailleurs le même fait existe, assez souvent quoique avec moins de rigueur, pour la catégorie de chants non mesurés dont nous allons nous occuper.

Jusqu'ici, en effet, nous avons parlé de cette sorte de liberté rythmique qui entremêle dans une même mélodie des mesures diverses. Mais, pour être entièrement sincère dans la transcription, il faut aller plus loin encore, et d'autres y sont allés avant nous : il y a des pièces de musique orientale, syriennes ou autres, qui demandent à être écrites *sans mesure* aucune. Il va de soi que les formes de simple cantillation, les récitatifs basés sur le seul rythme oratoire, sont dans ce cas. Mais il y a aussi toute une autre catégorie de chants, et ceux-là des plus ornés, ceux où les vocalises abondent et où cependant le rythme musical, pour être plus libre qu'ailleurs, n'en est pas moins existant. Du reste il n'y a pas que des formes de musique orientale qui présentent à des degrés divers le même phénomène. Sans parler de cette musique préhistorique « encore dépourvue de mesure rigoureuse », que suppose avoir existé Gevaert dans son *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*[1], mentionnons les chants non mesurés dont il est question chez les écrivains de l'époque romaine. « Le *mélos* est combiné avec la parole seule dans ce que nous appelons *chants négligés*[2]. » Or « on appelle *chants négligés*, *mélodies coulantes* (κεχυμέναι ᾠδαί) ce qui est exécuté à l'abandon, sans régularité dans la durée des

[1] T. II, l. 3, chap. 1, p. 4.

[2] *Arist. Quint.*, p. 32 (Meib.). L'absence de rythme dans les chants négligés semble devoir s'entendre du rythme musical proprement dit, du rythme mesuré.

temps[1] ». En outre, les anciens Grecs ne connaissaient-ils pas les *mesures irrationnelles*, c'est-à-dire comportant des temps plus ou moins grands que le temps premier? Et précisément une des métaboles indiquées par les théoriciens grecs ne consiste-t-elle pas dans le « passage d'un rythme rationnel à un rythme irrationnel, c'est-à-dire de la mesure rigoureuse au *tempo rubato*[2] »? Or c'est ce qui se produit souvent dans les mélodies syriennes où nous n'avons pas indiqué de mesure : le rythme y est parfois marqué avec assez de rigueur, puis c'est une allure plus libre, un *tempo rubato* qui se fait sentir. Mais l'immixtion de ce *tempo rubato* est plus fréquente, plus intime qu'elle ne semble l'avoir été dans le chant grec; et il y a nombre de pièces dans lesquelles le *tempo rubato* règne en maître unique.

En tout cas, pour revenir à ce que nous disions plus haut au sujet de la mesure dans les pièces dont nous nous occupons actuellement, il pourrait y avoir assez souvent matière à mensuration : divisions et subdivisions proportionnelles des temps musicaux, retour ordinairement périodique des temps forts (avec alternance du mouvement binaire et du mouvement ternaire, bien entendu). Si donc nous n'avons pas écrit, dans ces cas-là, les indications de mesure, c'est uniquement parce que ces indications auraient porté à une exécution mathématique. Et précisément ce qui fait le caractère particulier de ces pièces, c'est le manque de rigueur dans la mesure, c'est un *ad libitum*, qui permet de prolonger ou de précipiter tantôt une note, tantôt une autre.

Nous avons tout à l'heure nommé les *chants négligés* des Grecs. Disons que Gevaert[3] en voit une application dans les mélodies grégoriennes. Parlant de celles-ci, il dit : « Ce sont les *mélodies non mesurées* (ἄτακτοι μελῳδίαι) dont parle Arist.

[1] Anon. (Bellerm., § 95).
[2] Gevaert, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, t. II, p. 74.
[3] *Op. cit.*, t. I, p. 390, note.

Quintil. (p. 32)[1]. » Il est, en effet, plus généralement admis que les chants liturgiques occidentaux : grégorien, ambrosien, mozarabe, sont à base rythmique libre. Et certes l'ordonnance, pour ne pas être mesurée, n'en est pas moins on ne peut plus harmonieuse. Cette beauté d'eurythmie vient originairement, sans doute, de la conception rythmique qu'avaient à la fois et l'Orient et la Grèce. Il est vrai que cette dernière[2], à la période classique, réglait sa musique le plus souvent d'après une mesure régulière et uniforme. Mais à cela il y avait une raison toute simple : la nature métrique de sa poésie, la coupe ordinairement très régulière de ses vers. A côté cependant de cette uniformité de mesure, « l'étendue des membres rythmiques, la coupe des périodes, y présentent une abondance de formes inconnues à l'art moderne. Celui-ci ne connaît en général que des périodes construites par la répétition indéfinie de membres de quatre mesures s'enchaînant d'après un procédé uniforme. Les races occidentales ne semblent ressentir qu'à un assez faible degré l'influence de l'élément plastique contenu dans le rythme : on pourrait même dire que chez les contrepointistes du XVIe siècle cette influence est absolument nulle.[3] Dans l'antiquité, au contraire, le rythme est considéré comme le principe vital, actif; les sons ne représentent que l'élément féminin[4], fécondé et vivifié par le rythme[5] ».

[1] Les récitatifs de notre musique moderne ne sont-ils pas aussi des mélodies sans mesure, et cependant des mélodies souvent fort expressives ?

[2] Nous verrons ailleurs que l'Orient a dû connaître dans l'antiquité, à côté de pièces à mesure rigide, d'autres mélodies à rythme libre.

[3] Les études faites dans ces dernières années (celles d'Expert et de Bordes, pour ne citer que celles-là) permettent d'apporter un tempérament à cette affirmation absolue.

[4] « Numerum autem marem esse, melos feminam noverimus; etenim melos materies est, quæ sine propria figura censetur; rythmus autem, opere quodam virilis actus, tam formam soni quam varios præstat effectus. » (M. Capella.)

[5] *Op. cit.*, t. I, p. 33-34.

Il faut bien avouer qu'un mouvement réel se produit, dans quelques écoles modernes, en faveur d'une certaine liberté du rythme musical. On veut secouer un peu la tyrannie de la mesure, et diversifier dans une certaine proportion les moules traditionnels de la période musicale, «lutter contre le retour des ictus périodiques, sempiternels et convenus, qui vulgarisent la musique et la rabaissent [1]». Ce mouvement est de tous points louable. Il est parfaitement vrai, en effet, que «le rythme, dans sa plus haute conception, est affranchi de la mesure, en ce sens que, bien loin de la subir, il en est l'unique facteur, l'unique créateur [2]». Mais est-il nécessaire, pour marquer cet affranchissement du rythme à l'égard de la mesure, d'expliquer les mutuelles relations de l'un et de l'autre, *dans l'ordre historique*, uniquement ou même principalement par la théorie du rythme chevauchant sur la barre de mesure? Nous ne le pensons pas.

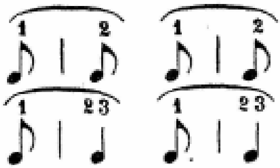
En réalité, à prendre les œuvres musicales existantes dans leur ensemble, il faut convenir que leurs compositeurs ont conçu et exprimé le rythme, dans la majorité des cas, en lui donnant pour point de départ le frappé de la mesure. Et ce fait n'est pas propre à l'Occident ni aux tout derniers siècles, il se retrouve dans les manifestations musicales orientales, dans les airs populaires des pays et des temps les plus divers. Est-ce à dire que la théorie de certains métriciens modernes [3] n'a

(1) Ch. Bordes, *Résumé des doctrines esthétiques de la Schola cantorum* (*Tribune de Saint-Gervais*, septembre 1903, p. 307). Cf. Emmanuel, *Histoire de la langue musicale*, t. II, p. 436-441.

(2) *Paléog. music.*, t. VII, p. 181. — «Le rythme, ayant un domaine plus général, existe donc avant le mètre qui n'en n'est qu'une imitation, une reproduction.» (D. Gaïsser, *Les Heirmoi de Pâques dans l'office grec*, p. 37.)

(3) Riemann, *Musikalische Dynamik und Agogik; Katechismus der Gesangs-Komposition* (Vokalmusik); *System der musikalischen Rythmik und Metrik*, Breitkopf, 1903; *Dictionnaire de musique*, au mot *Rythme*. — Vincent d'Indy, *Cours de composition musicale*, avant-propos.

aucune application, théorie qui donne comme formes-types de rythme :



Nullement. Il est vrai, en effet, que souvent, en particulier dans la musique moderne, on rencontre l'application de cette théorie. Qui pourra nier, par exemple, que, dans l'*allegretto* suivant, Beethoven ait voulu, durant des pages entières, la première note de la mesure relativement faible, et, par suite, second temps de rythme?

Beethoven, op. 31 n° 2. — Finale.



Mais l'andante suivant, de Beethoven aussi, n'est-il pas rythmé tout différemment (au moins certainement dans l'in-

tention de l'auteur), débutant au frappé de la mesure et terminant au levé?

Beethoven, Son. op. 109.



IMPRIMERIE NATIONALE.

Dira-t-on, avec Momigny[1], que si un morceau « commence par un frappé, ce frappé terminant la mesure, sans qu'elle ait eu de levé, le morceau commence alors par la fin d'une cadence, et non point par le commencement de cette même cadence » ? Appliquée au cas qui nous occupe et aux innombrables cas similaires, cette interprétation nous paraît une gageure au bon sens musical, et est évidemment en dehors de la pensée de Beethoven et des musiciens en général. Sans doute un morceau de musique peut commencer par une fin de cadence (nous dirions plus volontiers : par une *préparation, au levé, du rythme initial*), mais cette fin de cadence n'est pas au frappé, mais bien au levé de la mesure, comme cela ressort de l'exemple suivant, choisi entre mille :

Beethoven, Son. op. 10, n° 2.



[1] *Encyclopédie méthodique*, *Musique*, publiée par MM. Framery, Guingené et de Momigny, t. II, art. *Ponctuation*, p. 278, chap. 2, Paris, Agasse, 1818. Cité par la *Pal. mus.*, t. VII, p. 361. On voit que Momigny, à l'encontre des mé-

Il va de soi que le cas de préparation, au levé, du rythme initial (les théoriciens modernes, à la suite de Bellermann, lui donnent le nom d'*anacrouse*) est tout autre que celui examiné ci-dessus (p. 420) où, au levé, commence véritablement, selon nous, le premier rythme élémentaire.

On remarquera que par notre expression : *préparation, au levé, du rythme initial,* nous évitons une anomalie à laquelle Momigny n'échappe pas dans le passage cité plus haut, tout en s'en défendant dans le passage à côté. Il écrit, en effet, dans ce dernier : « Voir une mesure dans le *frappé* et le *levé* qui le suit, c'est, dans une file d'hommes, voir un homme entier dans la moitié du premier et dans la moitié du second, au lieu de voir cet homme dans ses deux moitiés à lui-même. » Or, de bonne foi, admettre que, si un morceau « commence par un frappé, terminant la mesure, sans qu'elle ait eu de levé, le morceau commence alors par la fin de cadence », n'est-ce pas admettre du même coup qu'une file d'hommes peut commencer par une seconde moitié d'homme[1] ?

Mais revenons à la théorie des métriciens modernes. Une chose parfaitement vraie, c'est que les compositions musicales où le temps fort coïncide toujours avec le premier temps de la mesure, sont plutôt rares[2]. Fréquents sont, par contre, et dans

triciens plus récents, donne le nom de « mesure » au rythme allant du levé au frappé. Au lieu, par conséquent, de faire chevaucher le rythme sur la mesure, il fait (au moins à notre avis, et dans la majorité des cas) chevaucher la mesure sur le vrai rythme.

[1] Nous ne voyons pas trop non plus comment Momigny peut logiquement échapper à la conséquence parallèle à celle que nous venons de relever. Si, en effet, la mesure commence au levé, ne devra-t-on pas dire, lorsqu'une pièce finit au levé (cf. p. 421), qu'elle finit sur un commencement de mesure, et donc qu'une file d'hommes se termine par une première moitié d'homme?

[2] Au moins dans la musique instrumentale de genre relevé; car à peu près toute la musique populaire, même instrumentale (comme le constate d'ailleurs la *Paléographie musicale*), et une très grande partie de la musique vocale, même non populaire, ont leur rythme coïncidant avec la mesure.

une même pièce, les cas de force attribuée à d'autres temps que le premier. C'est évidemment dans ce sens qu'il faut entendre les paroles de Lussy : « Il est certain, en théorie, que la première note de chaque mesure doit être forte. Mais il est étonnant combien, dans la pratique, cette règle peut être rarement observée. On rencontre fréquemment des pages entières dans lesquelles la première note de chaque mesure est faible, étant finale d'incise ou de rythme... Même dans la musique de danse, la première note de la mesure ou du temps fort est faible, si elle est finale d'incise[1]. » Et ailleurs : « Gardez-vous de croire que l'accentuation résultant de la disposition régulière alternée des sons forts et des sons faibles de la mesure, d'un dessin rythmique, soit fixe, absolue, persistante. A chaque instant cette régularité est brisée et l'accentuation est intervertie. Une foule de faits de nature très diverse, souvent d'une extrême ténuité, souvent en apparence très insignifiants, brisent les dispositions de ce réseau bénévole, en changent et en déplacent les accents[2]. » Ces remarques, fort justes, veulent-elles dire que le plus grand nombre de mesures, même dans la seule musique instrumentale, et de genre relevé[3], ne sont pas des mesures *intensives?* Il nous paraît évident que non. C'est donc avec un profond étonnement qu'on lit dans la *Paléographie musicale*[4], après les citations ci-dessus rapportées et les exemples fournis par Lussy : « En face de ces exemples que

[1] *Traité de l'expression musicale*, p. 11. Cité dans la *Paléog. mus.*, t. VII, p. 29.

[2] *Le Rythme musical*, p. 31. Cité *ibid.*, p. 30.

[3] Prise dans l'ensemble des productions des trois derniers siècles. Nous ne pouvons croire que Vincent d'Indy ait voulu donner une portée très générale à la phrase suivante : « On pourrait même avancer que, le plus souvent, le premier temps de la mesure est rythmiquement un temps faible. » (*Op. cit.*, p. 26.) Qu'on remarque d'ailleurs que, même si les faits musicaux des trois derniers siècles donnaient tort, dans leur généralité, à notre conception historique du rythme, celle-ci n'en resterait pas moins intacte pour l'ensemble des âges.

[4] T. VII, p. 31.

nous pourrions multiplier à l'infini, comment ne vient-il pas à l'idée du savant rythmicien qu'une théorie de la mesure qui, en fait, présente *plus d'exceptions que d'applications* pourrait bien être sinon fausse, du moins défectueuse ou incomplète? Une théorie vraie, juste, doit embrasser dans sa formule l'immense majorité des faits qu'elle entend régir. C'est le contraire ici : *l'infraction à la règle est beaucoup plus fréquente que son observation*[1]. » Que dirait-on si quelqu'un s'avisait de riposter à une telle argumentation par ce raisonnement *ad hominem*, dont la mineure repose autrement sur les faits que celle du raisonnement adverse : « Une théorie vraie, juste, doit embrasser dans sa formule l'immense majorité des faits qu'elle entend régir. Or, la théorie de l'accent au levé dans le chant grégorien n'embrasse dans sa formule qu'une minorité des faits qu'elle entend régir. Donc elle n'est ni vraie ni juste! »

Pour notre part, nous présenterions la question d'une tout autre façon. Notre étude du rythme syrien nous a naturellement amené à examiner à fond les divers systèmes rythmiques connus. En examinant celui exposé dans le septième volume de la *Paléographie musicale*, nous nous sommes heurté, au milieu de considérations parfaitement exactes, à un certain nombre de points qui ne satisfont pas complètement la logique. Pour remédier à ce défaut de construction, nous nous permettrons tout à l'heure de proposer un élément nouveau fourni par le rythme syrien. Auparavant, il nous faut énumérer les points principaux qui nous ont paru défectueux dans le système solesmien.

a. Un principe mis tout d'abord en évidence, et expliqué, en premier lieu et longuement, sur des exemples de rythmes élé-

(1) A supposer même, ce que nous ne croyons pas, que dans la musique instrumentale, et de genre relevé, les mesures intensives forment seulement la minorité, l'ensemble des productions musicales des différents genres ne suffit-il pas à justifier l'exactitude de la règle généralement admise?

mentaires, est celui de l'*accent au levé*. Nous nous sommes astreint à étudier à ce point de vue, et dans les éditions à points rythmiques, plus d'une centaine de pièces grégoriennes, de genres très divers, syllabiques aussi bien qu'ornées, et nous sommes arrivé à cette conclusion, à laquelle chacun peut arriver aussi par la simple confrontation du texte liturgique avec la note : c'est que, *dans la majorité des cas, l'accent est indiqué au frappé des rythmes élémentaires.* Est-ce à dire que la théorie de l'accent au levé est fausse? Pas le moins du monde, si on la considère seulement comme expliquant une des façons dont les compositeurs grégoriens ont voulu traiter l'accent. Car enfin, toute la question est là : quelle est la manière dont les compositeurs ont compris les rapports du rythme et de l'accent? Denys d'Halicarnasse[1], dans un passage tout à fait remarquable, a fort bien dit que «ce ne sont point les durées que l'on règle sur les syllabes, mais les syllabes sur les durées». C'est assez faire entendre que le musicien a une grande latitude dans sa façon de traiter le texte. Supposons donc que le levé du rythme soit la place qui convienne le mieux *a priori* à l'accent latin, certainement aigu de sa nature[2]. Cela ne fait pas encore que les compositeurs grégoriens aient adopté cette place de préférence à une autre. Leurs œuvres peuvent nous renseigner sur ce point. Que

[1] *Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων*, édition Schæffer, Leipzig et Londres, 1808, p. 130-134. Voici la traduction donnée par Gastoué dans ses *Origines du chant romain*, p. 282 : «Ce sont les paroles qui sont subordonnées aux mélodies et non les mélodies aux paroles. (Ici exemple tiré des mélodies de certains passages d'Euripide où l'acuité et la gravité des notes ne correspondent pas aux accents aigus et graves du texte.) La même chose a lieu pour les durées. Le discours, en effet, ne viole les temps ni d'un nom ni d'une parole quelconque, et ne les change pas, mais garde aux syllabes brèves ou longues leur nature. Mais la diction rythmique et la musique les transforment, soit en les allongeant, soit en les abrégeant, de manière à intervertir souvent leurs qualités : car ce ne sont point les durées que l'on règle sur les syllabes, mais les syllabes sur les durées (*Οὐ γὰρ ταῖς συλλαβαῖς ἀπευθύνουσι τοὺς χρόνους, ἀλλὰ τοῖς χρόνοις τὰς συλλαβάς*).»

[2] Nous savons par Denys d'Halicarnasse (chap. xi) que de l'aigu au grave il y avait environ l'intervalle d'une quinte pour les accents grecs.

disent-elles? Qu'ils ont employé l'un et l'autre procédés, plus souvent même celui de l'accent au frappé : encore une fois, ce sont les éditions à points rythmiques elles-mêmes, non suspectes certes en la matière, qui nous le disent [1]. Il n'est donc pas complètement conforme à la logique de présenter *spécialement* l'accent au levé comme la forme d'après laquelle en fait ont été construites les mélodies grégoriennes.

b. Même constatation au sujet de la *brièveté relative de l'accent* dans le chant liturgique. Sans doute l'accent classique latin était prononcé bref; admettons même à la rigueur que les compositeurs grégoriens aient eu plutôt *a priori* à tenir compte de la prononciation classique, même si celle-ci s'était modifiée à leur époque [2]. La question est de savoir comment, dans leurs œuvres, ils ont traité l'accent. Eh bien! il suffit de parcourir un certain nombre de pièces de plain-chant, pour se convaincre que *la syllabe accentuée latine porte relativement plus de notes que les autres, dans la majorité des cas de style orné* [3]. Est-ce à dire que les auteurs grégoriens aient considéré en réalité l'accent latin comme plutôt long? Cette conclusion n'est pas absolument nécessaire, si l'on veut bien se rappeler le principe de Denys d'Halicarnasse. Mais, ce qui est absolument nécessaire, c'est que ce ne soit pas en se basant sur l'analyse de leurs

[1] Qu'on ne cherche pas un faux-fuyant dans ce fait que la *Paléographie musicale* considère toute thésis composée en cours d'incise, comme étant en même temps arsis du rythme suivant. C'est là une fiction absolument inadmissible. Jamais chez aucun peuple du monde on n'a admis une pareille confusion des éléments rythmiques : une note se trouve ou à un levé, ou à un frappé de rythme, mais elle ne peut certainement pas être, au même instant de la durée, à un frappé et à un levé. En l'espèce, les notes qui sont au levé, ce sont les notes qui suivent celle affectée de l'ictus thétique.

[2] Aubry enseigne (*op. cit.*, p. 57) que vers le milieu du IIIe siècle l'accent d'intensité s'est substitué à l'accent d'intonation. Or, à l'intensité a dû vite se joindre l'élément de longueur plus ou moins grande qui se retrouve dans les langues romanes, et qui est allé se développant progressivement.

[3] Cf. Gastoué, *Les origines du chant romain*, p. 177, note.

œuvres, qu'on conclue à la brièveté relative de l'accent latin, ni même à une prédisposition de sa part à être traité comme bref.

c. Un des principes premiers du système rythmique dont nous nous occupons, est celui-ci : « Au *temps d'élan,* au *temps léger,* appartiennent l'effort, la poussée, l'animation, la vie, le caractère transitoire, la rapidité, la légèreté, la vivacité, la *brièveté;* au *temps de repos,* au *temps lourd,* au contraire, appartiennent la détente, la pesanteur, le ralentissement, le retard, l'arrêt, le repos et par suite la *longueur*[1]. » « En résumé, au temps levé, la brièveté; au temps baissé, la longueur. Dans un rythme ternaire, à l'arsis, un temps; à la thésis, deux temps. Tel est le rôle de la durée dans la formation du rythme. Ce rôle est prééminent; il surpasse de beaucoup celui de la *force* et même celui de la *mélodie*[2]. » Nous avons déjà vu que l'arsis, la syllabe accentuée, du mot latin était au contraire, dans la majorité des cas, moins chargée de notes que la thésis. Examinons maintenant quelles sont les proportions réelles de brièveté et de longueur qui existent dans le grand rythme, dans les membres de la période grégorienne. Ici encore même constatation que plus haut : dans la majorité des cas, les membres arsiques du grand rythme sont en plus grand nombre que les membres thétiques. Et cela ressort de la façon même dont la *Paléographie musicale* adapte au chant grégorien les principes émis par M. Combarieu au sujet de la période oratoire et de la période musicale. Ces principes, les voici : « Dans la période oratoire, l'apodose[3] peut comprendre un nombre indéterminé

(1) *Pal. mus.*, t. VII, p. 166.

(2) *Op. cit.*, p. 168.

(3) « La période oratoire normale se compose de deux parties séparées par un point culminant : dans la première partie, la voix monte peu à peu, suivant une sorte de *crescendo;* dans la seconde, elle redescend par un *diminuendo* qui la ramène à son point de départ. . . La première partie de la période qui forme un *crescendo* s'appelle *protasis* (antécédent); celle qui forme un *diminuendo* s'appelle *apodosis* (subséquent). » (Combarieu, *Théorie du rythme*, p. 76.)

de kôla (membres); dans la période musicale, elle n'en a jamais qu'un seul... Il y a des périodes de trois kôla ou d'un plus grand nombre appelées hypermétriques. Entre la protasis et l'apodosis, elles contiennent une phrase intermédiaire, rarement plusieurs; mais cette phrase intermédiaire a toujours la signification rythmique d'une seconde protasis, jamais celle d'une conclusion... La période composée de quatre kôla, par exemple, doit donc être comprise de la façon suivante : I. Protasis. II. Protasis. III. Protasis. IV. Apodosis.

« Au point de vue de l'accentuation, une telle période est soumise à une règle qui est appliquée dans le langage oratoire : dans une suite de mots pleins de sens, également forts, qui marquent soit une reprise de la même idée, soit une opposition, les accents suivent une progressoin d'énergie toujours croissante... De même dans la période musicale de plusieurs membres, le *crescendo* de la première protase s'accentue dans les suivantes jusqu'au kôlon final[1]. »

La *Paléographie musicale* considère comme protase, dans le chant grégorien, « tout ce qui est début, élan, gradation mélodique et dynamique : car la protase est, pour ainsi dire, la grande arsis de la phrase »; et, comme apodose, « tout ce qui est déclin, détente, tout ce qui annonce, prépare, amène le repos et la conclusion, car l'apodose peut être considérée comme la grande thésis de la phrase ». Mais, même avec cette restriction apportée au principe de Combarieu, il se rencontre, dans la majorité des cas[2], nous le répétons, que les protases sont plus nombreuses que les apodoses.

d. Autre point à relever. A la page 305 du tome VII de la

[1] *Loc. cit.*

[2] Cette majorité est, il est vrai, moins forte que pour les deux points signalés plus haut. Mais il suffit qu'elle existe, si minime soit-elle, pour que l'on soit en droit de souligner le manque de concordance entre un principe et l'application de ce principe aux faits.

Paléographie musicale, on trouve une solution au «curieux problème de *l'élan d'un ictus rythmique, de l'élan d'une thésis au début d'une phrase*». Déjà les termes du problème, par la contradiction même qu'ils impliquent, font prévoir quelque chose d'insoluble. Et la solution proposée ne fait que confirmer cette prévision. Cette solution consiste, en effet, dans «la notion du mouvement moteur, soit physique, soit spontané, qui précède tout mouvement soit local, soit sonore. La fin ictique de ce mouvement explique l'ictus thétique rythmique qui, dans l'analyse élémentaire ou dans l'analyse par temps composés, affecte la première note d'un temps composé». L'exemple de mouvement local qui donne prétexte à cette solution, est le suivant. Une balle est posée à terre; un enfant, d'un coup de crosse, la met en mouvement. «Il faut distinguer, dans le premier mouvement de la balle, trois instants, trois phases, ou, si l'on veut, trois temps . . . le point de départ ou élan, le parcours ou la trajectoire décrite par la balle, le point d'arrêt ou chute de la balle. Ces trois instants n'empêchent pas l'unité parfaite du mouvement. *Le point de départ* fait partie du mouvement, il en est le commencement et ne peut en être distingué : il est lui-même mouvement et élan. *Le point d'arrivée* lui aussi fait partie du mouvement en tant qu'il en est la fin, l'arrêt. Revenons au point (de départ). Comment le mouvement s'est-il produit? Par l'action d'une force motrice extérieure, par le coup (ictus) de crosse, en d'autres termes par un *mouvement* impulsif qui, lui aussi, a son point de départ, sa trajectoire, son arrivée, et cette dernière *juste au point de départ* de la balle; car c'est le choc de cette arrivée qui a déterminé la mise en mouvement de ladite balle. Quant à la crosse, sa force motrice n'est autre que la volonté spontanée du joueur. Il y a donc à constater au point de départ de la balle un double fait, qu'il est important de remarquer : 1° la *fin,* l'arrivée, la thésis, l'*ictus thétique* du mouvement moteur préliminaire, extérieur

à la balle; 2° le *départ*, l'arsis, l'*ictus arsique* du mouvement de la balle. Le point qui réunit les deux mouvements est donc à la fois, selon le point de vue où l'on se place, soit la *fin* du mouvement moteur, soit le début du mouvement de la balle. *Il y a simultanéité entre l'arrivée du premier et le départ du second.* En d'autres termes, l'*arsis* de la balle commence au moment où l'*ictus thétique* moteur la frappe. Dès le début du mouvement local, il y a donc fusion, *enchaînement de deux mouvements.* »

Précisément, c'est cet enchaînement de deux mouvements, et de nature bien distincte, qui fait que cet exemple ne peut servir en rien à l'explication d'un phénomène de rythme, et, en l'espèce, de rythme musical. Il s'agit d'expliquer comment, dans la formule :



le premier groupe de notes, supposé initial, tout en étant arsis par rapport à la note suivante, se trouve à un frappé de rythme, se trouve, par conséquent, dans l'hypothèse de tout rythme commençant au levé, sur une seconde partie de rythme. Or, tandis que nous parlons de rythme musical, c'est-à-dire de *proportion entre mouvements sonores*, on introduit dans l'explication un mouvement moteur qui n'est rien moins que sonore : « un ordre qui, partant du cerveau, de la volonté, se transmet comme l'éclair aux organes de la voix et les met en action pour l'émission des sons. » C'est la simultanéité entre l'arrivée de ce mouvement moteur et le départ du groupe de notes initial, qui explique que ce groupe de notes soit à la fois arsis et thésis : *arsis d'un mouvement sonore* et *thésis d'un mouvement psycho-nerveux !*

Et puis, posé qu'on a une fois introduit dans la filière rythmique ce mouvement psycho-nerveux, de quel droit pourra-t-on l'en faire sortir ensuite? Car enfin, à chaque mouvement sonore nouveau, nous aurons un « nouvel ordre qui,

partant du cerveau, de la volonté, se transmettra aux organes de la voix et les mettra en action pour l'émission des sons». Et il se produira ce phénomène assez bizarre, c'est qu'alors tout mouvement sonore étant en concurrence avec un autre mouvement non sonore, et se trouvant ainsi à la fois arsis et thésis, une explication qu'on a voulu donner au rythme initial seulement, ne sera plus celle d'un «curieux problème», mais celle indistinctement de tous les problèmes, ou mieux d'aucun.

Comme conclusion aux critiques que nous venons de formuler contre le système rythmique solesmien, nous dirions volontiers ceci. Ce système, quoique offrant, à notre avis, parmi ceux présentés jusqu'ici, le plus de probabilité scientifique, demande, pour être parfaitement logique et surtout pour pouvoir s'accommoder toujours aux textes musicaux grégoriens, un élément qui lui manque.

Avant de spécifier cet élément, répondons à une question qui peut se présenter à certains esprits moins au courant du problème : comment n'a-t-on pu encore, grâce aux nombreux écrits des musicologues du moyen âge, établir un système de rythmique grégorienne assez solidement fondé pour être considéré comme une véritable thèse scientifique, et non pas seulement comme une simple hypothèse incapable d'enlever la totalité des adhésions? Ce fait provient du manque presque absolu de clarté qu'on trouve dans les textes des théoriciens médiévaux, et qui laisse place aux interprétations les plus diverses[1]. Quant à ce manque de clarté lui-même, ne vient-il pas de ce que les auteurs s'adressaient à des gens qui avaient une autre source d'information, et bien autrement bonne celle-là, dans la pratique liturgique et l'enseignement oral des maîtres? Ne vient-il pas aussi et surtout de l'adaptation con-

[1] S'il se présentait cependant une nouvelle interprétation vraiment satisfaisante de l'enseignement médiéval, il va de soi que nous serions le premier à l'admettre.

stante et assez servile des termes techniques de la rythmique gréco-latine au chant grégorien? Sans doute ce dernier a une base hellénique, mais il semble bien que cette base doive se retrouver plutôt dans la mélopée que dans le rythme; car le rythme de la musique *ordinaire* gréco-romaine avait à accompagner un texte poétique, et le faisait dans un genre syllabique ou quasi-syllabique (les fragments conservés en font foi). Par suite, il ne serait pas impossible, sans doute, que l'hymnodie liturgique eût été exécutée au moyen âge avec toute la rigidité de mesure que la plupart des savants s'accordent à retrouver dans la musique gréco-romaine[1]. Mais il y a tout lieu de croire que les chantres du moyen âge donnaient un rythme d'une nature autrement libre au texte musical s'adaptant au texte liturgique que nous connaissons, lequel, étant en prose, n'avait, lui, d'autre eurythmie que celle de la période oratoire. Aussi est-on en droit de se défier de la terminologie antique qui a envahi les auteurs du moyen âge, et on l'est d'autant plus que, même pour ce qui concerne la constitution tonale grégorienne, on trouve ces auteurs en flagrant délit d'erreur, par suite de l'emploi qu'ils font de termes grecs qu'ils n'ont même pas compris. On a prouvé (Gevaert, Dechevrens entre autres) — et nous reviendrons sur ce sujet dans notre deuxième partie — que les noms grecs donnés aux modes grégoriens ne représentent pas du tout ce que les mêmes expressions signifiaient pour les Hellènes. Boèce n'a pas compris Ptolémée; ceux qui ont suivi Boèce n'ont fait que s'inspirer de lui; et le système des huit tons — d'Aristoxène en réalité — a été pris au rebours du sens grec[2].

[1] Rigidité que nous constatons dans la majeure partie de nos chants syriens, eux aussi à texte poétique; rigidité d'ailleurs qui s'harmonise parfaitement avec des compositions faites originairement pour l'usage populaire, aussi bien du côté latin que du côté syrien.

[2] Constatations semblables à faire sur bien des points, pour les théoriciens byzantins, par rapport aux anciens Grecs.

Somme toute, il faut chercher ailleurs que chez les musicologues du moyen âge, un fondement sérieux à l'interprétation rythmique grégorienne. Il y a, c'est vrai, les divers signes épisématiques des manuscrits, qui sont une source véritable de renseignements pratiques. Malheureusement ces signes donnent la clef de plusieurs problèmes particuliers, mais n'arrivent pas à permettre de formuler la loi générale qui régissait le rythme au moyen âge. Une autre source éminemment précieuse d'information, c'est l'étude des rapports entre la forme mélodique et le texte grammatical, en particulier dans les syllabes portant l'accent tonique. Nous allons revenir bientôt sur ce point spécial.

Disons toutefois que le problème du rythme grégorien laisse encore place, selon nous, à des investigations ultérieures. Nous croyons en particulier — et nous ne sommes pas seul à penser ainsi — que ces investigations, pour être fructueuses, devront se porter de préférence sur la musique orientale : notation ekphonétique, musique ekphonétique que suppose cette notation, rythme actuellement pratiqué dans les diverses Églises d'Orient. Car enfin, si la musique grégorienne a un fonds hellénique, elle en a, non moins indiscutablement, un autre oriental, et qui jusqu'ici n'a été que partiellement étudié. Nous ne serions pas surpris que le résultat définitif de ces études n'amenât à de nouvelles conclusions pratiques pour le chant grégorien, par exemple à l'admission d'une liberté d'allures encore plus grande, surtout dans le chant mélismatique, à ce *tempo rubato*, à cet *ad libitum* que nous avons constaté pour nos mélodies syriennes plus ornées, celles qui sont exécutées par des solistes, comme l'étaient précisément autrefois les cantilènes plus ornées du répertoire grégorien[1]. Ce serait par là

[1] Il va sans dire qu'une exécution à *tempo rubato* fréquent, si elle se faisait dans des pièces non réservées à un soliste, supposerait une direction chironomique de la part du *primicerius scholæ*.

aussi se rapprocher sans doute de l'exécution de ces *mélodies coulantes*[1] dont parle Quintilien, mélodies qui, concurremment avec les mélopées orientales, juives ou autres, ont pu servir de modèles aux compositions mélismatiques grégoriennes.

Mais, laissant de côté ce que réserve l'avenir, et prenant le système rythmique solesmien tel qu'il est formulé dans le septième volume de la *Paléographie musicale,* nous nous permettons de proposer, pour le compléter, un élément fourni par nos études comparées, à la fois du rythme syrien et du rythme grégorien.

Le système solesmien, chacun peut s'en rendre compte, repose sur deux bases, se prêtant sans doute un mutuel appui, mais en soi parfaitement séparables l'une de l'autre, car elles répondent à deux points de vue très différents sous lesquels on peut considérer la même question. La première de ces bases est *l'équivalence du rythme musical grégorien avec le rythme oratoire.* La deuxième base est la *conception philosophique du rythme entendu à la façon de Riemann et de son école,* c'est-à-dire du rythme allant du levé au frappé. Ces deux bases, supposées admises, sont loin de se valoir comme ampleur d'adaptation au chant grégorien.

La première s'étend aussi loin que l'édifice qu'elle entend soutenir : rien ne lui échappe, sauf peut-être la partie hymnodique. Il n'en est pas ainsi de la seconde : c'est même la plus grande partie de l'édifice qui se soustrait à l'extension de son appui. Aussi a-t-elle besoin, selon nous, d'être complétée par un autre élément, et cet élément est la *conception historique*[2] *du rythme, entendu à la façon que nous le montre l'ensemble des*

[1] Nous ne croyons pas que personne ait encore prouvé que ces *mélodies coulantes* n'aient été, comme le veut le P. Dechevrens, que des exercices de solfège.

[2] Ce n'est pas à dire que la conception philosophique du rythme n'ait pas été aussi réalisée historiquement, mais seulement dans la minorité des faits musicaux.

œuvres musicales connues, c'est-à-dire du rythme allant du frappé au levé. Sans doute, dans l'ordre des concepts métaphysiques, la théorie de Riemann est plus attrayante. Mais, en matière d'interprétation, la question n'est pas de savoir ce qu'auraient pu ou dû concevoir et exécuter les compositeurs, mais ce qu'ils ont en fait conçu et exprimé. Or, l'étude attentive des rapports du texte liturgique avec la mélodie, en particulier dans les syllabes accentuées, étude que nous avons menée de front pour le chant grégorien et pour le chant syrien, étude surtout qui est basée sur la pratique actuelle, par conséquent nullement hypothétique, des chanteurs syriens (cf. p. 446), nous a amené à cette conviction que le rythme grégorien doit être conçu, suivant le cas, et cela dans une même pièce, de deux façons diverses : *rythme plus général allant du frappé au levé, rythme allant du levé au frappé.* Et qu'on ne s'étonne pas outre mesure de cette interprétation double : elle se trouvait déjà chez les Grecs dans les conditions que nous spécifierons plus loin en traitant la question de l'arsis et de la thésis. Il nous paraît impossible de résoudre d'une manière adéquate les divers problèmes de la rythmique grégorienne, si l'on ne recourt à cette double conception du rythme. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le détail de ces problèmes; nous espérons le faire ailleurs, Dieu aidant. Qu'on nous permette seulement de noter combien se simplifie l'explication du problème dont nous parlions plus haut, celui de «l'élan d'une thésis au début d'une phrase» : pour nous, il s'agit tout simplement d'un rythme initial allant du frappé au levé, le premier groupe de notes représentant le premier rythme élémentaire allant du frappé au levé.

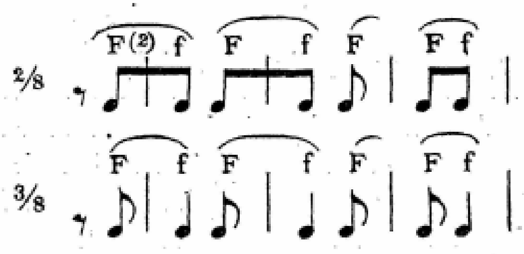
Quant à la musique moderne, la constatation, que nous y avons faite plus haut d'éléments rythmiques de nature contraire, nous amène tout naturellement à concevoir le rythme dans une forme double. Comment, en effet, les théoriciens

expliquent-ils la diversité des éléments susdits? Écoutons à ce sujet Lussy : « La musique est remplie de notes fortes, détruisant toute régularité, allant à l'encontre de la mesure, du rythme, de la tonalité et de la modalité. C'est précisément à ces notes irrégulières, destructives, que nous avons donné le nom d'*accent pathétique*, et nous savons qu'elles peuvent se présenter dans toute l'étendue de la mesure et sur chaque partie d'un rythme, aussi bien au commencement, au milieu qu'à la fin[1]. »

Au lieu de cette explication par les accents pathétiques, nous nous permettons de suggérer celle-ci, qui d'ailleurs laisse subsister pleinement la première, mais la complète cependant : ne peut-on concevoir l'accent pathétique, sur temps ou fraction de temps faible, comme le premier temps d'un rythme d'une nature autre que celle du rythme connaturel à la mesure? Le rythme connaturel à la mesure est celui qui a son temps fort sur le premier de cette mesure, son ou ses temps faibles sur le second ou les deux derniers de cette même mesure.

Représentons maintenant graphiquement les cas principaux d'accent pathétique venant briser la régularité du rythme connaturel à la mesure :

Schéma A.



[1] *Op. cit.*, p. 30.

[2] L'*F* représente un temps fort, l'*f* un temps faible.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Schéma B.

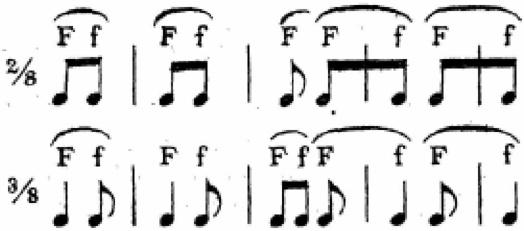


Schéma C.

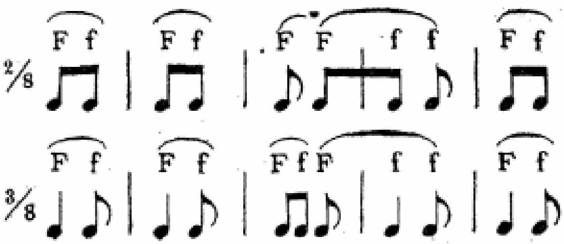


Schéma D.

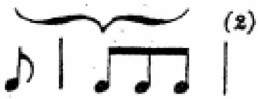


On le voit, dans notre interprétation, l'accent pathétique des schémas A, B, C représente le premier temps d'un rythme allant du levé au frappé, allant, par conséquent, complètement au rebours du rythme connaturel à la mesure. Dans le schéma D, l'accent pathétique équivaut au premier temps d'un rythme allant, cette fois, du frappé au levé, mais cependant d'une nature autre que celle du rythme connaturel à la mesure, puisqu'il a son temps fort sur un temps faible de la mesure. Comme on peut s'en rendre compte dans la plupart des cas, l'interprétation que nous proposons amène un enche-

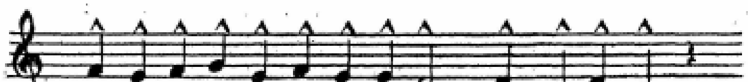
vêtrement de rythmes allant du levé au frappé, et de rythmes allant du frappé au levé, les uns complets, les autres inachevés, comme le montrent les schémas ci-dessus.

Mais, nous dira-t-on, cette façon particulière de concevoir le rythme s'est-elle présentée à la pensée des compositeurs d'œuvres musicales? D'une façon explicite, non, évidemment. Mais le fait précisément d'avoir voulu briser le rythme, d'avoir fréquemment semé, au milieu du rythme connaturel à la mesure, ce que Lussy appelle des accents pathétiques, ne nous donne-t-il pas le droit de voir aussi dans leurs œuvres des rythmes non connaturels à la mesure?

On remarquera que, sur les sept exemples proposés, cinq ont deux temps forts immédiatement consécutifs[1]. La jonction de ces temps forts a lieu trois fois dans la même mesure, deux fois dans une mesure différente. Autre remarque : dans le schéma C, la 4ᵉ mesure, par suite du temps fort qui termine la mesure précédente, se trouve être privée de tout temps fort elle-même; en sorte qu'il peut se rencontrer un rythme composé de quatre temps, dont le premier seul est fort. C'est d'ailleurs équivalemment une des formes de ce que plusieurs métriciens modernes appellent la *thésis féminine* :


[2]

[1] Il peut se produire aussi le fait d'un nombre plus considérable encore de temps forts se succédant ainsi immédiatement. Citons, par exemple, cette enfilade de notes fortes et exécutées d'égale force dans l'Alleluia du 1ᵉʳ mode syrien :



On a alors comme une véritable *suspension de rythme*.

[2] *Paléog. mus.*, t. VII, p. 189.

Faisons toutefois observer qu'il peut se produire, et qu'il se produit en réalité assez souvent, ceci : c'est qu'une mesure sur le frappé de laquelle se trouve le second temps d'un rythme, tout en ayant ce frappé relativement faible, y reçoit cependant un léger ictus, que les métriciens ci-dessus nomment *ictus thétique*. Cet ictus, tout faible qu'il est, sert cependant, dans la musique mesurée, au milieu de l'espèce de désordre, de déséquilibre où paraît être la mesure, sert, disons-nous à maintenir discrètement la sensation de cette mesure. Qu'on veuille bien se reporter à l'*allegretto* de Beethoven (p. 420). Pendant que le premier temps de chaque mesure est relativement faible à la main droite, la gauche y attaque un arpège à *contre-rythme,* mais, en l'espèce, allant au contraire dans le sens du rythme connaturel à la mesure. Il est clair qu'un exécutant d'un goût éclairé n'appuiera pas trop sur la première note de son arpège. N'importe : le *contre-rythme,* pour discret qu'il sera, n'en aura pas moins un effet réel, et un effet voulu certainement par le compositeur.

Comme conclusion à ce qui précède, remarquons que, dans notre interprétation, il n'est plus toujours exact de dire que « la mesure n'est qu'une partie de rythme[1] ». Dans les cas d'accents pathétiques, elle appartient, il est vrai, à deux rythmes élémentaires différents. Mais, la plupart du temps, elle se confond avec le rythme lui-même, qui, malgré cela, peut être considéré à bon droit comme le « facteur », le « créateur » de la mesure, qu'il domine, sans en dépendre nécessairement.

On nous demandera sans doute ce que deviennent, dans notre système d'interprétation, les expressions consacrées : *arsis* et *thésis*. Nous répondrons que ces expressions, dont nous nous sommes systématiquement abstenu jusqu'ici, pour notre part,

[1] *Paléog. mus.*, t. VII, p. 190.

renferment, dans les divers sens où les anciens théoriciens les ont employées, des antinomies tellement inéluctables, qu'on ne peut guère s'en servir sans danger. Expliquons-nous. On sait que les mots *arsis* et *thésis* signifient étymologiquement : *élévation* et *déposition*. Dans la langue musicale grecque[1], ils étaient employés dans l'orchestique pour signifier l'élévation et la déposition du pied. Mais qu'on veuille bien remarquer tout de suite que l'élévation du pied dans la danse représente à la fois quelque chose d'aigu, cela va de soi, en outre de relativement bref, mais aussi de relativement faible (les faits de l'expérience l'expliquent assez). Outre celui de la danse, les mots arsis et thésis ont envahi le domaine de l'élocution pour signifier respectivement l'accent tonique (au moins latin) et les syllabes atones qui le suivent. L'accent tonique latin[2] étant évidemment aigu et, d'après le sentiment communément reçu, prononcé bref à l'époque classique, le sens premier de l'arsis s'y adapte bien quant à deux de ces éléments. Il reste la faiblesse du levé rythmique de la danse qui ne se vérifie pas, car l'accent, tout le monde le reconnaît, est prononcé aujourd'hui avec force. Constatons donc qu'il y a là, somme toute, assimilation de deux sens qui ne concordent pas en tout.

Cette constatation faite, passons à l'application des mots arsis

[1] Les Grecs comprenaient dans les arts *musiques* ou *pratiques* (arts du temps et du mouvement, soumis par conséquent au rythme) : la musique, l'orchestique et la poésie. Ils leur opposaient les arts *apotélestiques* (arts de l'espace et du repos, soumis à la symétrie) : l'architecture, la sculpture et la peinture. Cf. Gevaert, *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, t. I, p. 22-25.

[2] «In hac parte «natura», quando dicitur «natú», elevatur vox et est arsis in «tú»; quando vero «ra», deprimitur vox, et est thesis.» (Priscien, éd. Putsch, p. 1289.) Outre l'application du mot arsis à l'accent tonique et du mot thésis aux syllabes atones suivant l'accent, il y en a une autre dont nous ne parlons pas spécialement, faite au levé et au frappé de la poésie métrique grecque et latine.

et thésis à la musique. Tous les théoriciens parlent de ces deux caractérisations du rythme. Citons de préférence ce texte d'Aristide Quisitilien : « (Le rythme) est caractérisé par ce que nous nommons l'*arsis* et la *thésis*[1] »; Gevaert, après l'avoir rapporté, ajoute entre parenthèses : « c'est-à-dire le levé et le frappé[2] ». Ailleurs[3], le même auteur donne ainsi le sens historique des mêmes mots : « c'est-à-dire le temps faible et le temps fort ». Donc, laissant de côté les éléments : brièveté et acuité, pour ne pas développer l'imbroglio outre mesure, et nous occupant uniquement de l'élément faiblesse, nous avons : *arsis* = faiblesse (danse), force (diction), faiblesse (musique). Il y a donc conflit entre le sens *diction* et le sens (historique) *musique*. Supposons, par conséquent, que la musique ait à accompagner un texte littéraire à base non métrique, mais rythmique, c'est-à-dire à base d'accent. Ou bien le compositeur fera coïncider toujours la syllabe accentuée avec le temps fort de la mesure, et alors il y aura toujours : concordance, d'un côté, entre l'élément fort verbal et musical, mais aussi, de l'autre, discordance entre la place respective de l'arsis musicale et de l'arsis du mot. Ou bien la coïncidence ne sera que partielle entre le temps fort musical et l'accent, et alors la concordance et la discordance susdites se combineront dans diverses proportions. Mais en tout cas (et aussi évidemment si la syllabe accentuée se trouvait toujours au levé de la mesure), il y aura antinonie entre le sens *diction* et le sens *musique* du mot *arsis*.

Quand il s'agit du chant grégorien, qu'on adopte le sens historique du mot arsis, ou un sens tout opposé, on ne peut éviter les contradictions. Toute une école de plain-chantistes raisonne ainsi : *l'accent latin est fort*, donc il doit toujours corres-

(1) Lib. I, *ap.* Meibom, *Ant. mus. auct. sept.*, t. III, p. 31, Amsterdam.

(2) *Op. cit.*, t. I, p. 65.

(3) *Op. cit.*, t. II, p. 2, note 1.

pondre avec le *temps fort de la mesure*, c'est-à-dire le premier. L'école adverse réplique : l'accent latin sur le premier temps de la mesure, c'est l'arsis du mot latin sur la thésis du rythme musical. Disons, par conséquent, tout au contraire : *l'arsis du mot latin*, c'est-à-dire la syllabe accentuée, doit correspondre, autant que possible, à l'*arsis, c'est-à-dire au levé de la mesure*. De cette dernière interprétation naît une tendance à modifier les relations qui ont existé et qui existent, dans l'ordre historique, entre le rythme musical et la mesure.

Or, de tous ces faux raisonnements, la principale cause est l'emploi que l'on fait des mots : arsis et thésis, en leur donnant un sens unique au point de vue du rythme musical. A ce dernier point de vue, les Grecs, eux, attribuaient un double sens aux mots qui nous occupent. Il est vrai que de ce fait naît une nouvelle antinomie, celle-ci entre, d'une part, le sens *diction* et le sens *orchestique*, et, d'autre part, le sens *musique* du mot *arsis*[1]; c'est que ce dernier, dans l'élocution et la danse, ne peut jamais s'appliquer au deuxième temps d'un rythme, tandis qu'il peut le faire en musique. Gevaert[2] énumérant les sept formes de mesures simples grecques, en compte quatre à forme thétique, c'est-à-dire commençant par une thésis, par un frappé. Cette division des mesures grecques par Gevaert en «thétiques et anacrousiques» est celle d'Aristoxène *par antithèse*, entre les mesures commençant par une *basis* (c'est le

(1) On pourrait encore en relever une troisième, celle-ci propre à Aristoxène. Nous verrons ailleurs que ce dernier appelait *mesures composées* les membres des périodes musicales. Or, à ce propos, voici ce que dit Gevaert (*op. cit.*, t. II, p. 40) : «Il y a tout lieu de supposer qu'Aristoxène, en transportant aux mesures composées la nomenclature imaginée primitivement pour les mesures simples, n'a pas entendu donner au mot *arsis* sa signification originaire, et que l'espace de la mesure composée ainsi désigné ne correspondait point à une élévation du pied, mais que, pareillement au frappé, il était marqué par un mouvement descendant, joint à un bruit.» Cf. WESTPHAL, *Metrik der Griechen*, t. I, p. 682.

(2) *Op. cit.*, t. II, p. 23.

terme aristoxénien correspondant à la thésis) et celles débutant par une *arsis*. Il faut bien le dire, pour les anciens Grecs, la conception plus normale du rythme paraît avoir été celle allant du levé au frappé : les auteurs nomment l'arsis avant la thésis [1], et, parmi les fragments de musique recueillis par Westphal dans sa *Metrik der Griechen*, il y a une légère prépondérance du côté des pièces commençant au levé [2]. N'importe : il y a eu, chez les Hellènes, deux façons de concevoir le rythme, et (ce qui mieux encore fournit un certain fondement historique à notre système d'interprétation) les deux façons antiques de concevoir le rythme étaient admises dans une même composition musicale [3].

Nous disons «un certain fondement», parce qu'il faut remarquer d'abord que dans leurs deux manières de comprendre le rythme, les Grecs avaient toujours le temps fort au frappé. En outre, chez eux, le mélange des deux sortes de rythme dans une même pièce avait un caractère assez excep-

(1) Voici cependant un texte d'un théoricien latin qui, parlant de la mesure (pes, *πούς*, c'est-à-dire rythme élémentaire pour les anciens), s'exprime ainsi : «Pes vocatur... quia in percussione metrica pedis pulsus *ponitur tolliturque.*» (Mar. Vict., I, II, 10, 2486.)

(2) On notera que, plus haut, en parlant de la majorité numérique des rythmes allant du frappé au levé, nous avons étendu notre affirmation à toutes les productions musicales prises dans leur ensemble historique. Et puis, dans leurs mesures «anacrousiques», aussi bien que dans leurs mesures «thétiques», les Grecs avaient toujours *le temps fort au frappé*. Enfin, si l'on tient compte, en même temps que de la musique savante, de la musique de danse et de la musique populaire grecque, on voit que notre conception historique du rythme se réalise ici encore.

(3) «Quand a lieu la métabole du mouvement rythmique? Lorsque le rythme, qui allait du levé au frappé, prend l'ordre inverse.» (Bacchius, p. 14 [Meib.].) «Les métaboles se font de huit manières..... 8° quand des mesures différant par antithèse s'entremêlent.» (Arist. Quint., p. 42 [Meib.].) A consulter dans Emmanuel, *op. cit.*, I, p. 123, un exemple tiré de l'*Hippolyte* d'Euripide, et montrant comment les Grecs «ont infligé d'étranges soubresauts», dans leurs constructions rythmiques les plus développées, au véritable mouvement de bascule qui était à la base de leur rythmique.

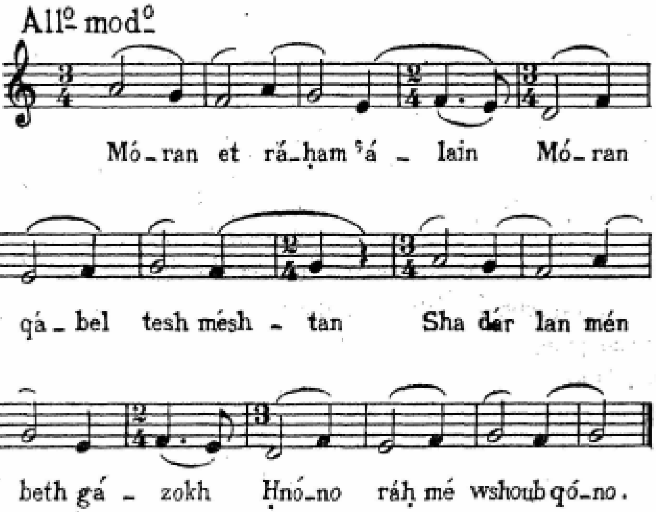
tionnel malgré tout, ce qui tenait, pour leur musique vocale, à la nature même de la poésie métrique qu'elle accompagnait, et, pour leur musique instrumentale, au caractère de simplicité qu'elle revêtait, caractère qui semble avoir exclu assez ordinairement les accents pathétiques que connaît la nôtre. Enfin les Hellènes, par le fait précisément de l'absence ordinaire dans leur musique des accents pathétiques, ne semblent pas avoir eu, au moins théoriquement, les rythmes incomplets, brisés, qu'on peut trouver dans la nôtre.

Après tout ce que nous venons de dire sur l'arsis et la thésis, on conviendra sans doute avec nous que le parti le plus sage serait de s'abstenir totalement de ces termes ambigus. Mais il est probable qu'on ne voudra pas plus laisser de côté ces mots grecs qu'on n'a abandonné, dans la docte Allemagne moins encore qu'ailleurs, les noms grecs des tons grégoriens. Si l'on veut donc continuer à désigner par *arsis* le levé, et par *thésis* le frappé de la mesure, nous distinguerions entre le *rythme arsique* (arsis[1]-thésis) et le *rythme thétique* (thésis-arsis), de même que les anciens Grecs distinguaient entre les mesures allant du levé au frappé et celles allant du frappé au levé.

Quant aux Syriens, ils n'ont pas évidemment plus de théorie sur ce point que sur d'autres, mais à prendre leur musique liturgique, l'analyse des rapports du rythme musical avec le rythme poétique, d'une part, de la pratique des exécutants, de l'autre, ne laisse aucun doute sur l'existence d'un double mouvement rythmique. Nous réservons à un article ultérieur l'examen de tout ce qui a trait aux rapports du rythme musical avec la métrique syriaque. Contentons-nous ici d'indiquer, par un exemple choisi au hasard, la façon dont les rythmes musicaux

[1] On le voit, le mot *arsis* n'est pas pris ici dans le sens historique de temps faible, mais dans celui, au contraire, de temps fort, que lui donnent les métriciens modernes.

s'enchevêtrent entre eux dans la pratique des chanteurs syriens :



Remarquons tout d'abord combien un rythme pareil est « saisissable et saisissant », pour employer l'expression de Bourgault-Ducoudray, combien franchement la mesure s'y fait sentir, et combien peu aussi elle est troublée par l'alternance passagère du mouvement binaire avec le mouvement général ternaire. Quant à l'enchevêtrement des rythmes allant du frappé au levé avec ceux allant du levé au frappé, on peut remarquer que, dès la deuxième mesure, après un temps fort commençant un rythme de la première espèce[1], se trouve un nouveau temps fort introduisant un rythme de la deuxième. Le frappé de la troisième mesure, étant second temps de rythme, est relativement faible; cependant, qu'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut sur la façon discrète dont, dans les cas semblables, peut se souligner le rythme connaturel à la mesure. Pratiquement, les chanteurs syriens, après avoir donné une

[1] Rythme s'achevant sur le deuxième temps de la mesure.

impulsion de voix vigoureuse sur le levé de la deuxième mesure, à cause de l'accent tonique sur la syllabe *ra,* réservent un ictus plus léger au frappé sur la troisième mesure. Cette pratique se vérifie dans un très grand nombre de cas, en particulier lorsque, comme ici, le deuxième temps de rythme, au frappé, se rencontre dans une mesure ternaire, et aussi, comme dans la quatrième mesure de notre exemple, lorsqu'une mesure binaire est consacrée tout entière à une seule syllabe atone, avec notes distinctes sur les deux temps, en général lorsque plusieurs notes suivent, dans un même rythme, l'accent au levé.

On observera que, si la musique, d'une part, le nombre des accents, de l'autre, sont les mêmes dans les deux distiques de la strophe analysée ci-dessus; cependant la place des accents varie du 3ᵉ vers au 1ᵉʳ. Cela entraîne une différence dans les rapports du rythme avec la mesure : celle-ci restant la même dans les deux vers, voit ses *χρόνοι ποδικοί*, comme disaient les Grecs, diversifiés entre eux au point de vue de la valeur intensive.

Un mot maintenant sur les espèces de mesure usitées dans la musique syrienne. La mesure binaire est de beaucoup la plus fréquente. A cette mesure binaire qui est à la clef de la plupart des pièces mesurées, vient s'entremêler la mesure ternaire, produite elle-même par l'allongement d'un des temps de la mesure binaire, le plus souvent du premier. Un certain nombre de mélodies ont, à la clef, la mesure ternaire. La suppression du 3ᵉ temps peut amener dans ces mélodies l'introduction de la mesure binaire, comme dans l'exemple cité ci-dessus.

Enfin, dans un très petit nombre de cas, l'alternance régulière du mouvement binaire avec le mouvement ternaire crée une véritable mesure à cinq temps[1].

[1] «Il est un troisième mètre, le *péan*. Il est fondé sur le rapport de 3 à 2, de même que les autres le sont sur celui de 1 à 1, ou de 2 à 1, c'est l'*hémiole*, en d'autres termes le *péan*.» (Aristote, *Rhétor*, III, 8, 3.)

En voici un exemple :



Quant à l'*éthos* des diverses rythmes, Aristide Quintilien le détermine ainsi : « Les rythmes qui se coordonnent selon le rapport égal sont les plus agréables, à cause de leur régularité ; par la cause contraire, les rythmes du genre hémiole sont les plus agités ; ceux du genre ternaire tiennent le milieu : ils participent à l'anomalie par l'inégalité, à l'inégalité par leur simplicité, jointe à la netteté de la proportion [1]. » Aristote aussi, dans sa *Politique* (VIII, 5), parle du caractère tranquille du rythme binaire, du caractère plus mouvementé des autres.

[1] P. 42-43 (Meib.).

NOTICE

SUR

LES MANUSCRITS ÉTHIOPIENS

DE LA COLLECTION D'ABBADIE,

PAR

M. C. CONTI ROSSINI.

(SUITE.)

56

Collection d'*Homélies sur la Vierge.*

1° Fol. 1 r°, homélie du b. Théophile, Tā'ofilos, patr. d'Alexandrie, sur la Vierge et sur la maison où elle demeura avec son Fils à Koskām; en 25 chapitres.

Voir Conti Rossini, s. l. v. dersāna Māryām. Comp. F. Nau, *La version syriaque de la vision de Théophile sur le séjour de la Vierge en Égypte* (*Rev. Or. chr.*, 1909, p. 125-132). Non utilisé dans mon édition, *Il discorso su monte Coscam attribuito a Teofilo d'Alessandria, nella versione etiopica,* Rome, 1912 (*Rend. R. Acc. Lincei*).

2° Fol. 15 r°, homélie du patriarche Timothée « à propos de l'histoire de la consécration de l'église célèbre et sur la manière dont N.-S. J.-C. étendit ses mains sur le rocher à Dabra Quesquām »; assez souvent, elle est donnée pour le 21 de sanē. En 29 chapitres. Comp. le texte précédent, duquel celui-ci pourrait être dérivé.

3° Fol. 39 r°, homélie de Yoḥannes, métropolite d'Éthiopie, sur la Vierge; en 4 chapitres. Commencement : ድርሳን ፡ ዘቅድስት ፡ ማ" ፡ ድ" ፡ እሙ ፡ ለእግዚእነ ፡ ዘደረሰ ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘኢትዮጵያ ፡ በሰላመ ፡ እግ"እሜን ። Explicit, fol. 45 r° : ተፈጸመ ፡

በዝየ ፡ ድርሳን ፡ ዘብፅዕት ፡ ማ" ፡ ቅድስት ፡ ድንግል ፡ እሙ ፡ ለእግዚእነ ፡ ዘደረሰ ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘኢትዮጵያ ። ጸልዩ ፡ etc.

4° Fol. 45 r°, homélie sur la découverte de l'histoire de la Vierge (ድርሳን ፡ ዘይትነገር ፡ ዘከመ ፡ ተረክበ ፡ ዜናሃ ፡ ለቅ" ፡ ማ" ፡); en 4 chapitres.

5° Fol. 49 r°, histoire de la naissance de la Vierge; en 7 chapitres (መጽሐፈ ፡ ልደታ ፡ ለማ" ፡). Comp. M. Chaine, *Apocrypha de B. Maria Virgine*, Paris, 1904, n° 1.

6° Fol. 57 r°, homélie sur la naissance de la Vierge, sa présentation au temple, ses fiançailles avec Joseph, et sa visite à Élisabeth; en 9 chapitres; pour le 3 de taḫsās.

7° Fol. 62 r°, homélie sur l'Annonciation; en 3 chapitres.

8° Fol. 64 r°, homélie sur l'histoire de la Vierge, pour le 29 de magābit, sur l'Annonciation : ድርሳን ፡ ዜናሃ ፡ ለማ" ፡ በወርኃ ፡ መጋቢት ፡ እመ፳ወ፱ውዳሴ ፡ ዘደረሰ ፡ ላቲ ፡ ወዜናዌ ፡ ላቲ ፡ መልአከ ፡ በጥይቅና ፡ ለቅድስት ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ።; en 8 chapitres.

9° Fig. 71 r°, homélie de Cyriaque, Heryāqos, év. de Behnesā, sur la gloire de la Vierge, sur ses pleurs et ses lamentations pour la crucifixion de son Fils; appelée en éthiopien Lāḥa Māryām. Explicit, fol. 86 v° : ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘተርጐማ ፡ ብፁዕ ፡ ርቱዕ ፡ ሃይማኖት ፡ በእንተ ፡ ፍቅራ ፡ ለማርያም ፡ ይጽሐፍ ፡ ስሙ (!) ፡ እግዚአብሐር ፡ በመጽሐፈ ፡ ሕይወት ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ወይሬሲ ፡ ማኅደሩ (!) ፡ ውስተ ፡ ጽላሎታ ፡ ለማርያም ። Traducteur, Salāmā; voir le n° 15 suivant.

10° Fol. 87 r°, livre de la mort de Marie (መጽሐፈ ፡ ዕረፍታ ፡ ለማርያም ።).

11° Fol. 114 v°, histoire de l'Assomption; manuscrit utilisé par M. Chaine, *op. cit.*, p. 21 et suiv. du texte.

12° Fol. 130 r°, commémoraison de la Vierge pour le jour dans lequel elle reçut de son Fils les promesses de miséricorde (kidān).

13° Fol. 131 v°, commémoraison pour le 21 de sanē (suite).

14° Fol. 132 v°, homélie de Basile, év. de Césarée, sur la construction d'une église à Marie, le 21 de sanē; en 10 chapitres.

15° Fol. 140 r°, admonitions (meʿedān) de Cyrille, Gērlos, patriarche de Jérusalem, sur l'Assomption, le 17 de naḥasē.

Explicit, fol. 154 v° : መልአ ፡ ድርሳኑ ፡ መጽሐፈ ፡ ቅዱስ ፡ ቄርሎስ ፡ በእንተ ፡ ውዳሴ ፡ እግዝእትነ ፡ ድንግል ፡ ወንጽሕት ፡ ወዕርገተ ፡ ሥጋሃ ፡ ቅዱስ ፡ በረድኤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወስነ ፡ ሀብቱ ፡ ወስብሐት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ወትረ ። ወዘአስተሐመመ ፡ በእንተ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ እምዐረቢ ፡ ለግዕዝ ፡ ብሩክ ፡ ዘምሉእ ፡ እምኂሩት ፡ ወትሩፋት ፡ መንፈሳዊት ፡ ዘውስተ ፡ ዜና ፡ ምጽአተ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ኀበ ፡ ምስር ፡ ወወላዲቱ ፡ እግዝእትነ ፡ ድንግል ፡ ሶበ ፡ ተሰዱ ፡ እምፍርሃተ ፡ ሄሮድስ ፡ ንጉሥ ፡ ወብጽሐቶሙ ፡ ኀበ ፡ ዕዒድ ፡ ዘግብጽ ፡ ወንብረቶሙ ፡ ውስተዝ ፡ ኰኵሕ ፡ ዘእምርት ፡ ደብረ ፡ ሰፍሐ ፡ እድ ፡ እስመ ፡ እግዚእ ፡ ክርስቶስ ፡ ጥቡቅ ፡ ዲቤሃ ። ወከማሁ ፡ ክዕበ ፡ ዜና ፡ ፍልሰታ ፡ እምዝ ፡ ዓለም ፡ ወዕርገታ ፡ ኀበ ፡ ማኅደር ፡ ልዑላዊት ፡ ወኀበ ፡ ድሉት ፡ በሰዓት ፡ ክብርት ፡ ወመንክርት ፡ አብ ፡ ክቡር ፡ ትሩፍ ፡ መምህረ ፡ ውሉደ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወሠራዒሃ ፡ ወሊቀ ፡ ሃይማኖት ፡ ያዕቆባዊት ፡ ወገሣጺሃ ፡ እግዚእ ፡ አብ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ሊቀ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶሳት ፡ አባ ፡ ሰላማ ፡ ወእግዚእ ፡ እምላክነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ይመርሐነ ፡ etc. «Est achevée l'homélie du livre de S. Cyrille, sur la louange de Notre-Dame, vierge et très pure, et sur l'assomption de son corps sacré, par l'aide du Seigneur et la beauté de ses dons : gloire au Seigneur, pour tous les siècles, toujours! Celui qui s'occupa de la version de ce livre de l'arabe en ge'ez est le béni, plein de la bonté et des vertus spirituelles qui se trouvent dans l'histoire de la venue de N.-S. Jésus-Christ en Egypte, avec sa mère, Notre-Dame la Vierge, lorsqu'ils se sauvèrent par crainte du roi Hérode, *et dans le récit* de leur arrivée dans le Ṣe'id d'Égypte, leur séjour sur ce rocher bien connu, le mont d'où furent tendues les mains, car le Seigneur, le Christ, s'y était fixé, aussi bien que *dans* l'histoire du trépas *de Marie* de ce monde et son ascension à la demeure sublime, au lieu convenable, dans l'heure glorieuse et prodigieuse : *est donc* le père vénérable, parfait, maître des fils de l'Église, son directeur, chef de la religion jacobite, son correcteur, le seigneur, le père évêque, chef des évêques, abbā Salāmā. Que le Seigneur, notre Dieu et Sauveur, nous conduise, etc.»

16° Fol. 155 r°, homélie de Cyriaque de Behnesā, pendant qu'il était dans l'église de Notre-Dame, le jour de son Assomption, 16 de naḥasē; en 16 chapitres.

17° Fol. 164 r°, homélie « comment la Vierge se cacha dans les montagnes du Liban; comment Hérode la chercha pour tuer son Fils, petit enfant, N.-S. J.-C., et histoire des saints Gigār, prince de Syrie, et Damatyānos »; en 18 chapitres.

La note finale du texte, caractérisée par une certaine teinte arabe, semblerait viser non seulement l'homélie de Cyrille sur l'Assomption de la Vierge, mais aussi quelques-uns des textes précédents, contenant les récits auxquels elle fait allusion, notamment l'homélie de Théophile sur la fuite en Égypte et celle de Timothée sur la demeure de la sainte famille à Quesquām. Le premier de ces textes a été conservé par deux mss. du British Museum (Orient. 691 et 692), qui appartiennent au xv° siècle, et par un ms. de Berlin (Or., fol. 117) qui pourrait remonter au xiv°; le second texte se trouve également dans le ms. Or. 692, que nous venons de citer. L'interpolation d'autres textes, ajoutés plus tard, expliquerait la note du 11°, qui rappelle que ce texte appartient encore à ceux de Salāmā. La collection originaire comprendrait donc les textes 1°, 2°, 11°, 15°. Remarquer, dans la note si importante du 15°, l'emploi du mot *astaḫammama* : on pourrait en conclure que Salāmā « fit faire » ces versions, sans les faire lui-même; dès lors l'attention est appelée sur l'expression *westazā kuakuḥ za'emmert* « dans ce rocher bien connu ». La version n'aurait-elle pas été faite en Égypte, par des pèlerins, sur des manuscrits arabes que le savant métropolite d'Éthiopie savait être conservés à Quesquām? — Plus tard, après les dispositions du roi Zar'a Yā'qob pour la célébration du culte de la Vierge, on ajouta d'autres homélies, pour avoir des lectures mensuelles ou aux fêtes principales; Yoḥannes, l'auteur du texte 3°, vécut un siècle après Salāmā. Mais l'ordre et le contenu de la collection présentent des différences sensibles d'un manuscrit à l'autre.

Propriétaire : Aṣma Giyorgis, fils de Qeb'a Krestos et de Walatta Ḥawāryāt.

Parchemin; 176 feuillets; 325 sur 370 millimètres; deux colonnes par page; 30 lignes par colonne; xviii° siècle. — [Abbadie, 158.]

57

I. Fol. 1 r°, homélie de Cyriaque, sur la gloire de Marie, en éth. lāḥa Māryām; voir n° 56, 9°. Abbā Salāmā est expressément désigné comme l'auteur de la version. Explicit, fol. 29 v° : ዘንተ ፡ መጽሐፈ ፡ ዘተርጐመ ፡ ብፁዕ ፡ ወርቱዓ (ወኢትዕ!) ፡ ሃይማኖት ፡ አቡነ ፡ አባ ፡ ሰላማ ፡ ይጽሐፍ ፡ ስሞ ፡ እግዚአብሔር (*sic*) ፡ ውስተ ፡ መጽሐፈ ፡ ሕይወት ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ለዓ" ፡ ዓ" ፡ አሜን ።

II. Fol. 29 v°, huit miracles de la Vierge, à lire le 24 de ṭer : fol. 29 v°, le Ier; – fol. 29 v°, le IIe; – fol. 30 v°, le IIIe; – fol. 31 v°, le IVe; – fol. 32 r°, le Ve; – fol. 33 r°, le VIe; – fol. 34 r°, le VIIe; – fol. 35 r°, le VIIIe. Ce dernier est celui concernant l'anthropophage de Qemr [= n° 52, xxxvi].

III. Fol. 36 v°, récits des *Actes apocryphes des Apôtres* [cf. nos 45 et 46]; – fol. 36 v°, histoire de Mathias et d'André au pays des anthropophages, à lire le 23 de naḥasē [= Budge, *Contendings of the Apostles*, texte, p. 307]; – fol. 56 r°, actes de Thomas dans l'Inde, à lire le 18 de maskarram [= B., p. 336]; – fol. 63 v°, IIe miracle de Thomas, à lire le 9 de ṭeqemt [= B., p. 347]; – fol. 69 v°, IIIe miracle de Thomas, à lire le 2 de yakātit [= B., p. 358]; – fol. 76 r°, IVe miracle de Thomas, à lire le 14 de magābit [= B. p. 368]; – fol. 80 v°, Ve miracle de Thomas, à lire le 21 de naḥasē [= B., p. 373].

IV. Fol. 87 r° (deuxième écriture), Gadla Abunāfer, *Actes d'Abu Nafr* (አቡ ፡ ነፍር ፡), l'Égyptien, écrits par Babnudā = Paphnouti : à lire le 16 de sanē. À remarquer la forme ✝ du ኍ.

Texte traduit de l'arabe, probablement pendant le xive ou le xve siècle. Les manuscrits d'Abbadie n'ont pas été utilisés dans l'édition de Fr. M. Esteves Pereira, *Vita de Santo Abunafre* (S. Onufrio), Lisbonne, 1905.

Fol. 104 et 104, quelques essais d'écriture.

La première partie semble avoir été copiée par un certain Alāryon, dont le nom revient au fol. 36 v°, à moins qu'il ne s'agisse du premier propriétaire : እእግዚእትነ ፡ በጸሎትኪ ፡ ንሥእኒ ፡ እሥራተ ፡ ምሕረት ፡ ለገብኪ (!) ፡ አላርዮን ፡ ለዓ" ፡ ዓ" ፡ አ" ። – A la fin de cette première partie, après les invocations habituelles, on

lit : በመዋዕሊሁ ፡ ለአቡነ ፡ ተክለጽዮን ፡ ተጸሐፈ ፡ ዝንቱ ። ; mais cette note, qui montre une influence amharique, a été ajoutée par une autre main. Elle est suivie d'une note pieuse, dans une écriture plus grossière.

Parchemin; 104 feuillets; 205 sur 280 millimètres; deux colonnes par page; 24-25 lignes par colonne; xve siècle. Deux écritures : l'une plus archaïque, fol. 1-86, omettant les traits des chiffres; l'autre plus moderne, fol. 87-102, où les chiffres sont doués des traits supérieurs et inférieurs. — [Abbadie, 91.]

C. — COMMENTAIRES BIBLIQUES

ET EXPLICATIONS EN AMHARIÑÑĀ.

58

I. Explication du *Pentateuque*, par S. Jean Chrysostome. Fol. 2 r°, sur la Genèse: – fol. 38 r°, sur l'Exode; – fol. 54 r°, sur le Lévitique (መጽሐፍ ፡ ሣልሣይ ፡ ዘውእቱ ፡ መጽሐፈ ፡ ክህናት ፡); – fol. 64 v°, sur les Nombres; – fol. 75 r°, sur le Deutéronome; – fol. 84 r°, explication du livre de *Josué*.

II. Fol. 87 r°-88 r°, histoire, très abrégée mais intéressante, du roi Malak Sagad.

Manuscrit relié par les Falāšā, qui y ont remplacé la formule euchologique des chrétiens par celle des juifs.

Parchemin; 88 feuillets; 150 sur 165 millimètres; deux colonnes par page; xviiie siècle. — [Abbadie, 28.]

59

I. Fol. 3 r°, explication de l'*Octateuque*, y compris le livre de *Ruth*.

II. Explication des *Prophètes* : fol. 20 r°, Isaïe; – fol. 52 v°, Esdras; – fol. 68 r°, Daniel; – fol. 81 r°, Osée; – fol. 85 v°, Amos; – fol. 89 v°, Michée; – fol. 92 r°, Joel; – fol. 94 r°, Obadias; – fol. 94 v°, Jonas; – fol. 95 v°, Nahum; – fol. 97 r°,

Habacuc; – fol. 98 v°, Sophonie; – fol. 99 v°, Aggée; – fol. 101 r°, Zacharie; – fol. 106 v°, Malachie. — Autres explications : fol. 108 v°, «interprétation des rois de Juda, cités par le prophète (Osée)»; – fol. 111 v°, Amos (**ቃል ፡ ዘኮነ ፡ በአቃሬም ፡ ዘቴቁዔ ፡ ዘ ፡ ጠቢብ ፡ አሞጽ ፡**); – fol. 113 v°, Michée; – fol. 115 r°, Joel; – fol. 116 r°, Obadias; – fol. 116 v°, Jonas; – fol. 116 v°, Nahum; – fol. 118 r°, Habacuc; – fol. 120 v°, Sophonie; – fol. 121 v°, Aggée; – fol. 122 r°, Zacharie; – fol. 129 r°, Malachie; – fol. 130 r°, noms et patrie des prophètes; la fin manque.

III. Fol. 131 r°, discours sur Melchisédech, roi de Salem (d'une autre écriture); – à la fin, fol. 132 r°, extraits de Jérémie.

Le n° II représente, sans doute, deux ouvrages réunis; à la fin de la première série d'explications on lit cette note, qui pourtant a été ajoutée d'une autre main : **ዘካልእ ፡ እዝራ ፡ እስከ ፡ ኀበ ፡ ይብል ፡ አዘዝዎሙ ፡ ሌዋውያን ፡ ለሕዝብ ፡ ተመይጠ ፡ እምካልእ ፡ ልሳን ፡ ካልኡሰ ፡ ተመይጠ ፡ እምዓረቢ ፡ ሀለዉ ፡ እለ ፡ ይብሉ ።** «D'Esdras II : jusqu'où il dit : «les Lévites ordonnèrent au «peuple», le texte a été traduit d'une autre langue; il y a des personnes qui disent que le reste a été traduit de l'arabe.»

On a ajouté quelques petits textes, d'autres écritures, sauf le 4e et le 5e :

a. Fol. 1 v°, questions sur les accidents qui peuvent arriver pendant l'Eucharistie; — *b.* fol. 2 r°, explications mystiques sur l'Église; — *c.* fol. 2 v°, explications des degrés de l'Église : les anges sont le peuple, les archanges, le lecteur, etc.; — *d.* fol. 19 r°, document sur les jours fastes et néfastes, commençant par : **በወርኃ ፡ መስ[ከ]ረም ፡ ፲ወ፰ጽንዐት ፡ ወእምኔሃ ፡ ጽንጽንት ። በጥቅምት ፡ ፳ወ፫ጽንዐት ፡ ወእምኔሃ ፡ ጽንጽንት ።** Cf. Zotenberg, n° 68. Suit un charme contre les serpents (même écriture que le corps du ms.); — *e.* fol. 67 r°, texte apocalyptique sur l'arrivée des ennemis du roi d'Azēb (id.); – fol. 19 v° et 132 v°, en blanc.

Parchemin; 132 feuillets; 190 sur 220 millimètres; deux colonnes par page; 28-30 lignes par colonne; xixe siècle. — [Abbadie, 156.]

60

I. Notes explicatives sur l'*Octateuque*, appelées Mamhera tase'ilya (መጽሐፍ ፡ ዘይሰመይ ፡ መምሀረ ፡ ተስኢልየ ፡); — fol. 1 r°, Genèse; — fol. 13 r°, sur le Tabernacle (ንወጥን ፡ በረድኤት ፡ እግዚአብሔር ፡ ጽሒፈ ፡ ግብረ ፡ ደብተራ ፡ ዘአሪት ፡); — fol. 36 v°, Lévit.; — fol. 39 r°, Nombres; — fol. 43 r°, Deutér.; — fol. 45 v°, Josué; — fol. 47 v°, les Juges; — fol. 50 v°, Ruth.

II. Explications des autres livres de l'A. T. : fol. 51 r°, Rois; — fol. 69 v°, Paralipomènes; — fol. 76 v°, Daniel; — fol. 103 r°, Petits Prophètes; — fol. 193 r°, Isaïe. — Fol. 192 v°, en blanc.

Les fol. 25-34, en mauvais parchemin, ont été ajoutés plus tard; on y trouve, dans une grossière écriture falāšā, des extraits du *Pentateuque*. Ce manuscrit, d'origine chrétienne, était passé aux mains des Falāšā, car au fol. 1 r° on lit la formule falāšā : ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክ ፡ ለዘኵሉ ፡ መንፈስ ፡ ወለዘኵሉ ፡ ዘሥጋ ፡; on avait commencé à l'écrire aussi sur le dernier feuillet.

Parchemin; 227 feuillets; 240 sur 280 millimètres; deux colonnes par page; 19 lignes par colonne; XVIII^e ou XIX^e siècle. — [Abbadie, 157.]

61

Explication de la Genèse (የኦሪት ፡ ዘፍጥረት ፡ ትርጓሜ ።). Copie imparfaite d'un texte chrétien en amharique, bien que l'écriture, rude et inégale, soit d'un Falāšā.

Papier arabe; 240-170 millimètres; deux feuillets, dont trois pages et demie sont occupées par le texte; XIX^e siècle. — [Abbadie, 233.]

62

Fol. 1 r°, fragment commençant : « Si quelqu'un dit : « Pourquoi le roi Ḥerqāl a-t-il jeûné pendant sept jours ? » (La fin manque.)

Fol. 3 r°, mots difficiles d'Ézéchiel; les fol. 8-12 semblent déplacés et appartiennent peut-être à un autre écrit.

Fol. 13 r°, notes du calendrier; — fol. 15 v°, en blanc; — fol. 16 r°, liste des cadeaux qu'on fait le jour de l'an éthiopien (enquṭāṭāš); c'est, peut-être, l'unique document de ce genre qu'on trouve dans les manuscrits éthiopiens connus jusqu'à présent.

Les nᵒˢ 2 et 4 du catalogue d'Abbadie manquent.

Parchemin; 16 feuillets; 132 sur 194 millimètres; deux colonnes par page; fol. 1, 22 lignes; fol. 3-5, 20 lignes; fol. 6-7, 40 lignes; fol. 8-12, 18 lignes par colonne; fin du XVIIIᵉ siècle. — [Abbadie, 190.]

63

I. P. 1, explication amharique du *Livre d'Hénoch*, d'après l'enseignement traditionnel, par le mamher Gētāhun.

II. P. 221, *Actes* (gadl) de *Ferē Mikā'ēl*, abbé de Warab : édités par B. Touraïev, *Acta S. Ferē Mikā'ēl et S. Zar'a Abrehām* (*C. S. C. O.*, *Script. Aeth.*, Ser. II, t. XXII, Rome, 1905).

III. P. 228, *Actes* (gadl) de *Zar'a Abrehām*, saint éthiopien du XVᵉ siècle : édités par B. Touraïev, *op. cit.*

P. 215-220, en blanc. Après la page 248, on trouve un long texte arabe — l'histoire de Hassan — comprenant 47 feuillets.

Papier arabe. Ms. éthiopien et arabe. — Partie éthiopienne : 248 pages; 165 sur 230 millimètres; deux colonnes par page; 30 lignes par colonne; XIXᵉ siècle; copie exécutée pour A. d'Abbadie. — [Abbadie, 161.]

64

I. P. 1, explication amharique du *Livre des Jubilées*, dictée par le mal'aka ṣaḥay Wasan, du Godjam.

II. P. 146, Geṣāwē, bréviaire pour toute l'année; inachevé.

P. 2, 4, 138-145, 204-214, en blanc.

Papier; 214 pages; 18 sur 22 centimètres; deux colonnes par page; 26 lignes par colonne; XIXᵉ siècle. — [Abbadie, 154.]

65

Fol. 1 r°, commentaire sur l'*Évangile de Matthieu*, traduit du syriaque en arabe en l'an 1328 d'Alexandrie, 400 de l'hégire, par Yoḥannes Mesraqāwi = Jean l'Oriental; — fol. 138 r°, autre sur S. Luc; — fol. 184 r°, autre sur S. Jean. Voir n° 66.

Fol. 137 v°, 183 v°, en blanc.

Un des très rares palimpsestes éthiopiens. Les bords de l'ancien volume ont été coupés, l'écriture a été lavée. Elle était large, anguleuse, d'un caractère assez archaïque, tout en présentant la forme moderne de ሎ au fol. 114 v°, 2ᵉ col. en haut. Au fol. 117 r°, on lit : ዮሐንስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘኢትዮጵያ ። «Yoḥannes, métropolite d'Éthiopie.» Voir mes notes d'introduction.

Parchemin; 228 feuillets; fol. 1-134 : 230 sur 300 millimètres; fol. 135-228 : 275 sur 300 millimètres; deux colonnes par page; 30-36 lignes par colonne; XVIIᵉ siècle. — [Abbadie, 191.]

66

Explication des *Évangiles* : la «Catena patrum» attribuée à Denys, évêque d'Orient, traduite du syriaque en arabe par ʿAbd Allāh bin ʿAlī bin Abū ʿĪsa, l'an 1329 de l'ère d'Alexandre, ǧumāda 1ᵉʳ de l'an 409 de l'hégire, et de l'arabe en éthiopien la 15ᵉ année du roi Lebna Dengel. Comp. Conti Rossini, § 24.

Fol. 4 r°, note sur les Apôtres, à laquelle est rapportée la note visant Denys, évêque d'Orient; — fol. 5 r°, introduction à l'év. de Matthieu (maqdema wangēl, etc.); — fol. 15 r°, év. de Matthieu; — fol. 181 r°, Marc; — fol. 189 r°, Luc; — fol. 237 r°, Jean.

Fol. 1-3, 4 v°, en blanc. Copiste ou propriétaire : Amḥā Giyorgis.

Parchemin; 290 feuillets; 200 sur 230 millimètres; deux colonnes par page; 27-31 lignes par colonne; XVIIIᵉ siècle. — [Abbadie, 24.]

67

I. Fol. 1 r°, extraits de la Géographie de Ptolémée.

II. Commentaire de Chrysostome sur l'*Épître aux Hébreux*, terguāmē male'ekt; – fol. 3 r°–4 r°, index; – fol. 4 v°, en blanc; – fol. 5 r°, le commentaire, suivi de la note ordinaire de la traduction, dictée par 'Enbāqom et Mikā'ēl : በአፈ ፡ ዕንባቆም ፡ ወሚካኤል ፡ በ፳፻፲ወ፰ዓመት ፡ ምሕረት ፡ ወእምልደቱ ፡ ክርስቶስ ፡ እግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ በ፲፻ወ፰፻ ፡ ዓመት ፲ ወእምዓመት ፡ ሰማዕታት ፡ በ፲፻ወ፪፻፵ወ፱ዓመት ፡ ወፍጻሜሁ ፡ ኮነ ፡ በዕለተ ፡ ሰኑይ ፡ አመ ፡ ፳ለወርኃ ፡ ነሐሴ ፡ አሜን ። (voir Conti Rossini, § 24); – fol. 126 r°-127 v°, notice sur la vie de Jean Chrysostome.

Parchemin; 127 feuillets; 257 sur 275 millimètres; trois colonnes par page; 18–19 lignes par colonne; fin du XVIII° ou commencement du XIX° siècle. — [Abbadie, 20.]

68

Fol. 2 r°, commentaire de Chrysostome sur l'*Épître aux Hébreux*, jusqu'au fol. 148 v°, qui continue par des notes sur le *Pentateuque*, les causes de la création, etc. Nombreuses notes marginales.

Fol. 1 et 150, détachés d'un autre ouvrage indéterminé, écriture d'une autre main; – fol. 64 r°, grossier dessin à plume représentant l'arche de Moïse.

Parchemin; 150 feuillets; 270 sur 305 millimètres; deux colonnes par page; 27-28 lignes par colonne; XVIII° siècle. — [Abbadie, 166.]

69

I. Fol. 1 r°, explication de l'*Épître aux Hébreux*, dictée en amharique (dialecte godjamois) par l'alaqā Walda Rufā'ēl. Copie exécutée pour compte d'Ant. d'Abbadie à Yaweš en Godjam, d'un manuscrit du daǧǧāč Guašu.

II. Fol. 107-111, recueil des plus beaux qenē ou strophes

religieuses, fait par Ant. d'Abbadie, en partie d'après les conseils des Éthiopiens.

Édité par I. Guidi, *La raccolta di qenē del ms. d'Abbadie 145, Rendiconti dell' Accad. dei Lincei*, 1907, p. 529-569.

Papier arabe; 111 feuillets; 230 sur 310 millimètres; trois colonnes par page; 34 lignes par colonne; xixe siècle. — [Abbadie, 145.]

D. — LITURGIES.

70

I. Prières liturgiques : fol. 4 r°. prières du matin (kidān za-nageh), avec notations musicales jusqu'au fol. 13 v° (comp. Dillmann, *Chr. aeth.*, p. 46); – fol. 18 v°, prières de l'encens pour le matin (ጸሎተ ፡ ዕጣን ፡ ዘነግህ ፡), avec notations musicales aux fol. 20 r°–23 v°; – fol. 23 v°, prières appelées za-ynages «celui qui règne»; – fol. 30 r°, prières de l'encens pour le soir, selon les Coptes (ጸሎተ ፡ ዕጣን ፡ ዘሰርክ ፡ ዘግብጽ ፡).

II. Liturgies : *a*. Fol. 34 v°, la messe ordinaire (comp. l'éd. de Rome et Johannes A. da Graça Barreto, *Bullarium Patr. Portug.*, II, p. 198 et suiv.); – fol. 40 r°, la deuxième partie avec notations musicales. Fol. 67 v°, explicit : ተወጥነት ፡ ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ አመ ፳ ፡ ለመጋቢት ፡ ወተፈጸመት ፡ አመ ፱ ፡ ለግንቦት ፡ በ፳ ፡ ጽልመት ፡ ጊዜ ፡ ፱ ፡ ሰዓት ። በ፷፪ ፡ አበቅቴ ፡ በ፰ ፡ መጥቅዕ ፡ በ፸፻ወ፻፹ወ፰ ፡ ዓመተ ፡ ዓለም ፡ በዘመነ ፡ መንግ[ሥቱ ፡] ለኢያሱ ።

b. Fol. 68 r°, anaphore des Apôtres; – fol. 70 v°, prière de la fraction; – fol. 74 r°, autre prière; – fol. 76 r°, prière des fidèles.

c. Fol. 77 r°, anaphore de N.-S. Jésus-Christ, tirée du Testament qu'il donna à ses disciples après sa résurrection : መጽሐፈ ፡ ኪዳን ፡ ዘነገሮሙ ፡ እግዚእነ ፡ ለሐዋርያቲሁ ፡ እምቅድመ ፡ ዕርገቱ ፡ ድኅረ ፡ ትንሣኤሁ ፡ እሙታን ።

d. Autres anaphores : fol. 82 r°, de Dioscore; – fol. 86 r°, de Jean évangéliste; – fol. 97 r°, de Cyriaque de Beḥnesā; fol. 107 v°, des 318 Pères de Nicée; – fol. 117 v°, de Jacques de

Saroug; – fol. 124 r°, de Jean Chrysostome; – fol. 130 r°, d'Épiphane, évêque de Cypre; – fol. 137 r°, du patriarche Grégoire; – fol. 141 v°, prière de la fraction; – fol. 148 r°, anaphore d'Athanase, patriarche d'Alexandrie; – fol. 160 r°, de Basile de Césarée; – fol. 168 v°, prière de la fraction; – fol. 171 v°, anaphore de Cyrille; – fol. 176 v°, prière de la fraction; – fol. 180 r°, anaphore de Grégoire d'Arménie.

Fol. 3, 84 v°, 85, 147, en blanc. La deuxième colonne du fol. 167 r° et la première du fol. 167 v°, grattées. Aux fol. 1, 2, 179 r°, 191 v°, seulement quelques essais d'écriture. Fol. 179 v°, note d'une autre main sur la messe. Fol. 183 r°-189 r°, d'une autre écriture, prières commençant par : ተዐብዮ ፡ ነፍስየ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በላ ፡ ድንግል ። – Fol. 189 r° : « Ce livre appartient à abbā Walda Mikā'ēl. Qui le volera, etc. »

Parchemin; 191 feuillets; 155 sur 170 millimètres; deux colonnes par page; 17 lignes par colonne; fin du XVIIe siècle. — [Abbadie, 72.]

71

I. Fol. 5 r°, prières liturgiques : office du matin (kidān zanageh), etc. Voir le numéro précédent.

II. Liturgies (voir le numéro précédent) : *a.* fol. 20 r°, la messe ordinaire (ser'āta qeddāsē); *b.* fol. 40 v°, les anaphores (voir le détail dans le catalogue d'Abbadie).

III. Plain-chant : fol. 138 v°, pour le dimanche (ዓራራይ ፡ ዘቀዳም ፡); – fol. 139 r°, pour les saints et les martyrs (d'Abbadie), [ግዕዝ ፡ ወዕዝል ።].

Premier propriétaire, Bāselyos; son nom, gratté, a été remplacé par celui d'un certain Takla Hāymānot.

Fol. 142 v°, en blanc. – On a ajouté postérieurement quelques notes : fol. 1 v°, prescriptions sur l'eucharistie, etc. ; – fol. 3 r°-4 v°, chant religieux avec notation musicale; – fol. 4 v°, portrait de saint Georges; – fol. 139 v°, explication en amharique des différentes parties d'une église, continuant au fol. 2.

Parchemin; 142 feuillets; 162 sur 181 millimètres; deux colonnes par page; 16-18 lignes par colonne; XVIIe siècle. — [Abbadie, 13.]

E. — RITUELS, OFFICES, HYMNES ET PRIÈRES.

72

I. Fol. 1 r°, rituel pour la bénédiction des époux, Maṣḥafa taklil.

II. Fol. 21 r°, rituel de l'extrême-onction, Maṣḥafa qandil (voir n° 75).

III. Fol. 57 r°-79 v°, rituel du baptême, Maṣḥafa ṭemqat, suivi du Serʿata mēron «cérémonie de la confirmation».

Fol. 18-20, 56, en blanc.

Quatre cahiers de papier, écrits à Bēta Leḥem (Abyssinie) en 1845 par le Père Juste d'Urbin; 80 feuillets; 110 sur 180 millimètres; une colonne de 21 lignes par page. — [Abbadie, 213.]

73

I. Fol. 1 r°, rituel de la confession, Maṣḥafa nuzāzē.

II. Fol. 7 v°, rituel du baptême, Maṣḥafa krestennā. Explicit, fol. 20 r° : ተተርጐመት ፡ ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ እምልሳነ ፡ ቅብጢ ፡ ወዓረቢ ፡ ኀበ ፡ ነገረ ፡ ግዕዝ ፡ አሜን ። «Ce livre a été traduit de la langue copte et arabe dans le geʿez, amen.» Voir n° 72, III.

III. Fol. 20 r°, Ḥaṣura masqal «l'enclos de la croix», prières superstitieuses contre les ennemis. La première commence ainsi : በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ አአትብ ፡ ወእትነሣእ ፡ በስመ ፡ አ" ፡ ወወ" ፡ ወመ" ፡ ቅ" ፡ ፫ተ ፡ አስማተ ፡ ነሢእየ ፡ እትመረጐዝ ፡ እመሂ ፡ ወደቁ ፡ እትነሣእ ። ወእመሂ ፡ ሖርኩ ፡ ውስተ ፡ ጽልመት ፡ እግዚአብሔር ፡ ያበርህ ፡ ሊተ ፡ በእግዚአብሔር ፡ ተወከልኩ ፡ እመንኩ ፡ በዘነበብኩ ፡ ዲበ ፡ መስቀል ፡ etc. Ces textes n'ont rien à voir avec le n° 51, III.

IV. Fol. 34 r°, Saqoqāwa Dengel «les pleurs de la Vierge», petit poème composé probablement au xv° siècle.

Papier arabe; 38 feuillets; 165 sur 320 millimètres; deux colonnes par page; 25 lignes par colonne; xix° siècle; copie exécutée pour Ant. d'Abbadie — [Abbadie, 162.]

74

I. Fol. 1 r°, Maṣḥafa bāḥrey, prières à réciter avant l'extrême-onction. Voir Conti Rossini, § 15.

II. Fol. 33 r°, hymne à Marie, commençant par : ሰላም ፡ ለኪ ፡ ማ" ፡ ድንግል ፡ ዘመዐዛ ፡ አፉኪ ፡ ከል ። «Salut à toi, Marie, Vierge, dont le parfum de la bouche *semble celui d'une* pomme.»

III. Fol. 34 v°, prière magique contre ለባርያ ፡ ወለአጋንንት ፡ ለደሰከ ፡ ወለጉዳሌ ፡ ለቡዳ ፡ ወለተግባረ ፡ ሰብእ ፡ ለውግዓት ፡ ወለቁርጥማ ፡ ለድድቅ ፡ ወለጋኔን ፡ ቀትር ፡ ለፌራ ፡ ወለዳሰማ ፡ ለምትአት ፡ ወዕፍአት ፡ (fol. 37 r°); — elle commence par : በስመ ፡ አብ ፡ ... ዛሙሽ ፡ የአድ ፡ ታውሚ ፡ አሰሆሩ (?) ብ ፡ አገባጅ ፡ ዘበላዕለ ፡ ምሽቱር ፡ ሰሎሞን ፡ አርምኃ ።

IV. Fol. 38 r°, autre prière magique : ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ብድብድ ፡ «Prière contre la peste; comment le Seigneur parla à Amru à Mirod (?). Il lui envoya l'ange appelé Ṭeqonṭoqyā, c'est-à-dire «bâton du tonnerre.» La fin manque.

V. Fol. 41 r°, prière magique pour pouvoir recueillir les 81 livres de la Bible; autres petits textes magiques, ajoutés par la même main, fol. 41, 42, 43, 44, 55, 56.

VI. Fol. 45-54, livre des «noms que le Seigneur donna à Moïse à la sortie de la Servitude».

Fol. 32 v°, en blanc.

Parchemin; 56 feuillets; 75 sur 83 millimètres; deux colonnes par page; 10 lignes par colonne. Le premier manuscrit allait jusqu'au fol. 40; le reste a été ajouté. Fol. 45-54 : 15 lignes par page; tout petit cahier de 30 sur 30 millimètres; xviii° siècle. — [Abbadie, 207.]

75

I. Fol. 1 r°, prières, extraits des psaumes, etc.

II. Fol. 9 v°, prières de l'encens, ṣalota ʿeṭān.

III. Fol. 14 v°, l'Office des morts, Maṣḥafa genzat; l'homélie de Salāmā est au fol. 108 v°.

Comp. Conti Rossini, *I manoscritti etiopici della missione cattolica di Cheren,* Rome, 1904, p. 19-22. Voir aussi Ign. Guidi, *Il Maṣḥafa*

genzat, dans la *Miscellanea Ceriani*, p. 635-639. Le Maṣḥafa genzat et le Maṣḥafa qandil, réunis dans un volume, ont été édités à Rome, en 1908.

IV. Fol. 110 v°, Lefāfa ṣedeq «rouleau de justification», écrit magique apocalyptique, qui rappelle à certains égards le *Livre des Morts* de l'Égypte.

Comp. Boris Touraiev, *Lefāfa-Sedeq*, свитокъ оправданія переводъ и замѣчанія... dans ses *Monuments de littérature éthiopienne*, VII, Saint-Pétersbourg, 1908.

Fol. 111 v°, deuxième prière; – fol. 112 r°, troisième prière; – fol. 112 v°, quatrième partie («je vous dirai, ô frères, qui croyez en ce discours, le «rouleau de justification» qui fut donné à N.-D. Marie», etc.).

V. Fol. 113 r°, prière de la voie du Ciel : «Garde-moi, ô Christ» (**ጸሎት ፡ መንገድ ፡ ሰማይ ፡ ዕቀበኒ ፡ ክርስቶስ ።**).

VI. Fol. 114 r°, prière commençant par : **እግዚአብሔር ፡ ዘብርሃናት ፡** «Seigneur des lumières».

On a ajouté plus tard, au fol. 115 v°, cette note : «Ce livre appartient à la wayzaro Ḥamara Kidān, qui l'a donné à l'église de Çelā Māryām. Qui le volera, etc.»

Parchemin; 115 feuillets; 225 sur 270 millimètres; deux colonnes par page; 25-27 lignes par colonne; XVIII^e siècle. — [Abbadie, 50.]

76

Fol. 1 r°, l'Office des morts (voir le n° 75) et le Lefāfa ṣedeq.

Parchemin; 138 feuillets; 250 sur 310 millimètres; deux colonnes par page; 23-24 lignes par colonne; XIX^e siècle. — [Abbadie, 219.]

77

Fol. 1 r°, Office des morts : voir n^os 75, 76. – Fol. 73 r°-79 r°, la prière de l'encens.

D'après Ant. d'Abbadie, le manuscrit provient du Tigré. A la fin, on a ajouté une note en caractères grossiers, d'après laquelle ce livre a été donné à l'abuna Gabra Manfas Qedus ብርክት ፣ (*sic*, prob. በርክት ፣; le ብ pour በ serait dû à la langue tigraï) ማርያም ፣ ወበተገሬማ ፣ (*sic*, prob. "በተ" pour ቤተ est une corruption tigraï) «dans la propriété héréditaire de Marie et de la maison (= couvent) de Garimā».

Parchemin; 79 feuillets; 220 sur 255 millimètres; nombre des lignes variable, 22-24 au commencement, jusqu'à 33 au fol. 72 v°; la fin semble être d'une autre écriture; XVIIIe ou commencement du XIXe siècle. — [Abbadie, 8.]

78

I. Règles de la vie monastique et rituel pour la prise de l'habit monacal, de Jacques de Saroug. Ce texte doit avoir été traduit de l'arabe au XIVe siècle ou au commencement du XVe, car il se trouve déjà cité dans les Actes d'Abakerazun.

II. Fol. 96 r° : መዝሙር ፡ ዘመነኮሳት ፡ ወፈላስያን ። «Psautier des moines et des émigrés (du monde)», avec notes musicales.

Parchemin; 97 feuillets; 185 sur 210 millimètres; deux colonnes par page; 18 lignes par colonne (19 dans le dernier texte); XVIIIe siècle. — [Abbadie, 71.]

79

Fol. 3 r°, Ser'ata menekuesennā «Règles du monachisme de notre père Antoine, auquel le Seigneur les donna lorsqu'il le supplia». Prières et rituels, dont A. d'Abbadie a donné le détail. Comp. WRIGHT, n° CCLXV, fol. 162 r°.

Les deux premiers feuillets étaient occupés par des notes amhariques de comptabilité, grattées et rendues illisibles. De même pour les deux derniers feuillets et les notes marginales des fol. 3-7 et 76-78.

Parchemin; 80 feuillets; 135 sur 150 millimètres; deux colonnes par page; 13 lignes par colonne; XVIIIe siècle. — [Abbadie, 201.]

80

Fol. 1 r°, Gebra Ḥemāmāt, actes de la Passion, ou leçons pour les services de la semaine sainte, y compris le Maṣḥafa Dorho; sur ce dernier, voir M. Chaine, *Rev. sém.*, 1905, et Conti Rossini, § 7. — Fol. 158 r°, le lāḥa Māryām, compris dans le service de Pâques (voir n° 56), mais dans la note finale on a substitué le nom du propriétaire du manuscrit, abbā Gādā Iyasus, à celui du traducteur, le métropolite Salāmā.

Parchemin; 168 feuillets; 305 sur 341 millimètres; trois colonnes par page; 29 lignes par colonne; xviii° siècle. — [Abbadie, 11.]

81

Fol. 1 r°, Gebra Ḥemāmāt (voir n° 80). Cette rédaction, qui finit avec l'homélie de Jacques de Saroug sur l'ange et le larron (fol. 172 v°), semble plus développée que la précédente.

Dans le manuscrit, invocations pour le métropolite Yosāb. — Fol. 183 v°, explicit établissant que le manuscrit a été donné par Walatta Yoḥannes au sanctuaire de Sāmu'ēl de Gadāma Wāli.

Parchemin; 183 feuillets; 325 sur 385 millimètres; trois colonnes par page; 29-33 lignes par colonne; xviii° siècle. — [Abbadie, 12.]

82

Fol. 3 r°, Ḥemāmāt, la Passion de J.-C., suivie d'extraits des Psaumes et de l'Apocalypse. Comp. les numéros précédents.

Fol. 1 r°, on a ajouté un charme commençant : « Pāku palāku pelmon tosēr, miroir de lumière (**መጽሒት ፡ ብርሃን ፡**) d'Abrehām. *Ô toi*, qui as éclairé le cœur d'Esdras, éclaire également le cœur de ton serviteur. » En marge, autre prière magique. — Fol. 1 v°, autre prière; en marge, « prière d'amour » : **ጸሎተ ፡ ፍቅር ፡ እንደርደር ፡ ወጸሎተ ፡ ፍቅር ፡ አቀመጥመጥ ።** ; — fol. 2, en blanc.

Parchemin; 40 feuillets; 67 sur 115 millimètres; 16 lignes par page; xix° siècle (?). — [Abbadie, 184.]

83

Fol. 1 r°, fin d'un Weddāsē.

Fol. 2 r°, Maṣḥafa saʿatāt, heures canoniales : fol. 2 r°, minuit; – fol. 15 r°, pour l'aurore; – fol. 21 r°, pour la 2e heure; – la 3e, la 4e, etc...., fol. 24 r°, 27 r°, 29 r°, 30 v°, 32 v°, 36 r°, 37 v°, 39 r°, 42 r°; – fol. 48 v°, pour la 12e heure; – fol. 52 r°, fin. La distribution des prières telle qu'elle apparaît dans mes notes, et ce qu'en dit A. d'Abbadie (« On m'a cédé ces Heures sous le nom de Heures coptes, mais je les croirais venues des Grecs et parce que le liq Aṭqou était de leur religion, et parce que la fin de ces prières est indiquée par le mot ጤሎስ ፡ τέλος »), font croire qu'il s'agit d'une rédaction tout à fait différente de l'ordinaire.

Parchemin; 52 feuillets; 130 sur 155 millimètres; deux colonnes par page; 21 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 159.]

84

I. Les Cantiques prophétiques : fol. 2 r°, premier cantique de Moïse; – fol. 3 r°, le deuxième de Moïse; – fol. 5 r°, le troisième de Moïse; – fol. 7 r°, d'Anne; – fol. 8 r°, d'Ezéchias; – fol. 9 r°, de Manassé; – fol. 10 r°, de Jonas; – fol. 10 v°, de Daniel; – fol. 12 r°, des Trois Enfants; – fol 13 r°, d'Habacuc; – fol. 15 r°, d'Isaïe; – fol. 15 v°, de Marie; – fol. 16 r°, de Zacharie; – fol. 17 r°, de Siméon.

II. Les heures canoniales, d'après la rédaction courante, probablement celle de Giyorgis de Gāsīčā : voir Zotenberg, n° 81, fol. 18 r°-152 v° (comp. Conti Rossini, § 7).

Les manuscrits d'Abbadie n'ont pas été utilisés dans l'édition de Touraïev, Часословъ Эеіопской Церкви, Saint-Pétersbourg, 1897, *Mém. de l'Ac. Imp. des Sciences*, classe hist.-phil., vol. I, n° 7.

III. Fol. 153 r° : ጸሎት ፡ ወስእለት ፡ እንተ ፡ ተጋብአት ፡ እም ቃለ ፡ አርባዕቱ ፡ ወንጌላት ። « Prières et supplications recueillies de la voix des quatre Evangiles ».

Fol. 1 v°, 17 v°, en blanc. Propriétaire ou copiste, un certain Giyorgis, s'il ne s'agit pas de l'auteur de la collection des Heures canoniales. A la fin du manuscrit, bénédictions pour une femme Masqal Kebrā.

Fol. 1 r°, d'une autre écriture : 1° note amharique visant le différend entre le dağāzmāč Awsābyos et le dağāzmāč Naço; 2° note sur des terres du pays de Mēço.

Parchemin; 162 feuillets; 250 sur 285 millimètres; deux colonnes par page; mais les cantiques et les psaumes sont écrits par versets, dont chacun occupe une ligne entière de la page; 19 lignes; élégante écriture du XVIII^e^ siècle. — [Abbadie, 17.]

85

Fol. 4 r°, Heures canoniales : voir n° 84. Fol. 113 v° : ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ተአምኆ ፡ ቅዱሳን; – fol. 146 v° : ኆልቈ ፡ ሰዓታት ፡ መጽሐፈ ፡ ቀሌምንጦስ ፡ etc.

Fol. 1 v°, 3 r°-v°, 147 v°-149 v°, hymne commençant par : ሰላም ፡ ለህላዌክሙ ፡ ዘይመውዕ ፡ ህላዌያተ ፡ «Salut à votre existence qui surpasse les existences.»

Fol. 2 v°, portrait grossier de la Vierge. — Copiste, Naṣaba Ab.

Parchemin; 150 feuillets; 260 sur 290 millimètres; deux colonnes par page; 16 lignes par colonne; mais chaque verset des psaumes intercalés occupe une ligne entière; belle écriture du XVIII^e^ siècle. — [Abbadie, 25.]

86

I. Fol. 1, prières pour les sept jours de la semaine : fol. 1 r°, de Basile pour le lundi; – fol. 14 r°, d'Éphrem Syrien, pour le mardi; – fol. 32 r°, du même, pour le mercredi; – fol. 47 r°, extrait du maṣḥafa Aragāwi manfasāwi, pour le jeudi; – fol. 67 r°, de Schénouti, pour le vendredi; – fol. 81 v°, recueil d'Athanase, patriarche d'Alexandrie, tiré de livres coptes et autres, pour le samedi; – fol. 91 v°, de Cyrille, pour le dimanche. Comp. Zotenberg, n° 89, et Grébaut, *Les manuscrits éthiopiens de M. E. Delorme*, dans la *Rev. de l'Or. Chrét.*, 1912, p. 128-132.

II. Fol. 105 r°, Argānona Dengel (voir n° 96).

III. Fol. 193 v°, prière magique contre les charmes : ጸሎት ፡ ፍትሐት ፡ ሥራይ ። ዮፍታሔል ፡ ዮ ፡ ዮ ፡ ድንፕኤል ፡ ድ ፡ ድ ፡ ክፍትኤል ፡ ክ ፡ ክ ፡ etc.

Fol. 13 v°, 46 v°, 66 v°, 104, en blanc. — Le nom du copiste ou de l'ancien propriétaire a été gratté et remplacé par celui de Walda Takla Hāymānot.

Parchemin; 195 feuillets; 300 sur 340 millimètres; deux colonnes par page; 21 lignes par colonne; XVIII° siècle. — [Abbadie, 120.]

87

I. Le Degguā, ou antiphonaire, avec les notes musicales : – fol. 1 r°, Degguā; – fol. 3 r°, psaumes, tant selon le mode ge'ez que selon le mode arārāy; – fol. 69 r°, salutations (salām); – fol. 92 v°, Wāzēmā; – fol. 106 v°, chants dans le mode 'ezel pour toute l'année; – fol. 120 v°, office de Quartes (ዘአርባዕት ፡), pour toute l'année; – fol. 128 v°, chant de Tierces (ዘሠለሥት ፡), pour toute l'année; – fol. 140 r°, chant Aryām, pour toute l'année; – fol. 148 r°, fin, avec les hymnes à Takla Hāymānot et à Ēwosṭātēwos. La collection serait complète si elle avait le service des chants du Carême (voir n° 88).

II. Fol. 149 r°, le Zemmārē, autre collection d'hymnes, pour toute l'année.

III. Fol. 173 v°, chants du *Credo* (ጸሎት ፡ ሃይማኖት ፡ ዘሐዋርያት ፡), et une autre hymne : ሠራዊተ ፡ መላእክት ፡ «l'armée des anges».

IV. Fol. 175 r°, le Me'erāf, service chanté pour toute l'année. Au fol. 209 v°, note en amharique, contenant des indications testimoniales sur un achat de terre non spécifié : ከወልደ ፡ ኢየሱስ ፡ ከንፉ ፡ እንቍላል ፡ ጋራ ፡ ያዘዘው ፡ የወልደ ፡ ክሰስ ፡ ልጅ ፡ መድኅ ፡ አቤቶ ፡ ክፍሎ ፡ ጌርጊስ ፡ ዘጮሜ ፡ ማሞ ፡ ልጅ ፡ መሳክርቱም ፡ አዛጋር ፡ ሀላዌ ፡ ክሰስ ፡ ነጋድራስ ፡ ዘወልድ ፡ ቀኛአዝማች ፡ ማሞ ፡ መምር ፡ ክፍለ ፡ ማርያም ፡ የዳጋው ፡ የሸለቃ ፡ ጌርጊስ ፡ አይሉ ፡

IMPRIMERIE NATIONALE.

በጅሮንድ ፡ እዛርያ ፡ በጅሮንድ ፡ ኢሳይያስ ፡ ወምበር ፡ ያንዓ ፡ ግንቃ ፡ እርኵ ፡ አሰረ ፡ ክርስቶስ ፡ ገብርኤል ፡ ከሰላን ፡ አብራሂም ፡ ባቂ ፡ የጽንጸኖ ፡ ወልዱ ፡ ሊቄ ፡ ጌርጊስ ።

Parchemin; 209 feuillets; 320 sur 375 millimètres; trois colonnes par page; 46 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 87.]

88

Fol. 1 r°, Ṣoma Degguā, service des chants du carême; A. d'Abbadie le fit copier pour combler la lacune du n° 87.

Parchemin; 58 feuillets; 140 sur 185 millimètres; trois colonnes par page; 24 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 106.]

89

Gubā'ē malke'e, recueil d'hymnes : I (fol. 1 r°), à Jésus-Christ, ሰላም ፡ ለሕማምከ ፡ ቤተ ፡ አይሁድ ፡ ዘመገዘበረ ።; — II (fol. 7 v°), Māḫbara Me'emanān, voir Dillmann, *Chrest. aeth.*, p. 131-136; — III (fol. 9 r°), à S. Georges, ሰላም ፡ ለገዝከረ ፡ ስምከ ፡ ዘሰሌዳ ፡ መጽሐፉ ።; — IV (fol. 12 r°), à S. Georges, ፍሬ ፡ ክናፍርየ ፡ ገርሃ ፡ ወጸሎትየ ፡ እምኃ ። እቄርብ ፡ ለከ ፡ ሰርከ ፡ ወነግሃ ።; — V (fol. 12 v°), à S. Georges, ነገረ ፡ ፈደላት ፡ ሳምን ፡ ከመ ፡ ዳንኤል ፡ ፈከረ ።; — VI (fol. 15 v°), aux Apôtres, ኀበ ፡ ክርስቶስ ፡ አምላኪየ ፡ ወተሰፋየ ፡ ሌተ ። እግዝእትየ ፡ ማርያም ፡ ሰእሊ ፡ ሰእለተ ።; — VII (fol. 20 r°), à Jean, በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ እሳት ፡ በሐቅለ ፡ ሲና ፡ ነዳዲ ።; — VIII (fol. 22 r°), à Pierre et Paul, ሰላም ፡ ለገዝከረ ፡ ስምከሙ ፡ ዘአልባስጥሮስ ፡ አፈው ።; — IX (fol. 24 v°), à S. Étienne, በስመ ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ፡ አሐዱ ። ወጠንኩ ፡ ሰላመ ፡ መልክዕከ ፡ ዘበፍቅዱ ።; — X (fol. 29 v°), à S. Mercurius, ሰላም ፡ ለገዝከረ ፡ ስምከ ፡ ገብረ ፡ ኢየሱስ ፡ ብሂል ።; — XI (fol. 30 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ መርቆሬዎስ ፡ ሴም ፡ ድኅረ ፡ ወለደከ ፡ ኖኅ ።; — XII (fol. 31 r°), à S. Cyriaque, አክርስቶስ ፡ ዘተወከፍከ ፡ ሕማመ ። ፀሐየ ፡ ብሩሀ ፡ ወፅዱል ፡ እመ ፡

ሱራፌሆ ፡ አጽለመ ።; — XIII (fol. 34 r°), à S. Claudius, ኖሁ ፡ ወጠንኩ ፡ ለመልክእከ ፡ ሰላሙ ። እንዘ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ይረድአ ፡ ወያበጽሕ ፡ እስከ ፡ ተፍጻሜ ።; — XIV (fol. 38 r°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ፳ሰማዕት ፡ መዋዒ ፡ እምነ ፡ ኅሩያን ፡ አእላፍ ።; — XV (fol. 38 v°), *id.*, በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ፀባዖት ፡ ዘይትወሐድ ፡ በመለኮት ።; — XVI (fol. 41 v°), à S. Basilidès, ሰላም ፡ ለከ ፡ ተፀዓኤ ፡ ፈጣን ፡ ፈረስ ።; — XVII (fol. 42 r°), *id.*, ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘትእምርተ ፡ መስቀል ፡ ፊደሉ ።; — XVIII (fol. 44 v°), à S. Théodore, ሰላም ፡ ለከ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ለቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ሞገሳ ።; — XIX (fol. 45 r°), à S. Victor, ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ በቅዳሴ ። ከመ ፡ ውስተ ፡ ሰማይ ፡ ትበል ፡ ምስለ ፡ መላእክት ፡ ቅድመ ፡ ሥላሴ ።; — XX (fol. 48 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ፊቅጦር ፡ ወልደ ፡ ማርታ ።; — XXI (fol. 49 r°), *id.*, በቅድመ ፡ ዛቲ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ የማነ ፡ ፈጣሪ ፡ ዘጣረራ ።; — XXII (fol. 52 v°), à S. Mennas, ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘለዓለውያን ፡ ኢክሡትከ ።; — XXIII (fol. 54 r°), à S. Jules, ሰላም ፡ ለከ ፡ ዓርከ ፡ እምላከ ።; — XXIV (fol. 54 v°), à Philothée, ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘመፍቀሬ ፡ እምላከ ፡ ዘተብሀለ ።; — XXV (fol. 56 r°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ብርሃነ ፡ ልበ(v°)ና ፡ ወፈውሰ ፡ ደዌ ፡ ዘነፍስ ።; — XXVI (fol. 56 v°), aux fils de Tāwdādā, ሰላም ፡ ለስምክሙ ፡ ዘይደልዎ ፡ ሰላም ።; — XXVII (fol. 58 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለክሙ ፡ እምእደ ፡ ፊላሒኖስ ፡ አብ ፡ ሀብተ ፡ ተኖስ ፡ ቀዲሙ ።; — XXVIII (fol. 59 r°), à Abbā Nob (Apa Anoub), ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘተተርጐመ ፡ በወርቅ ።; — XXIX (fol. 60 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ሕፃነ ፡ መንክራት ፡ ኖብ ፡ በአሃቲ ፡ ስሙ ፡ ለወልድ ።; — XXX (fol. 61 r°), à S. Sébastien, ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘፈቃደ ፡ ዕለታት ፡ ፍቅዱ ።; — XXXI (fol. 63 r°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ኅበ ፡ ቅውመ ፡ ቃል ፡ ክንከ ፡ ወጠቢበ ፡ ነገር ፡ በምክር ።; — XXXII (fol. 63 r°), à Sarapamon, ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘተጸውዓ ፡ በክብር ።; — XXXIII (fol. 65 r°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ሰረበሞን ፡ በሕግ ፡ እምግነ ፡ እንተ ፡ ምእመን ።; — XXXIV (fol. 65 r°), aux saints Enfants, ሰላም ፡ ለስምክሙ ፡ ዘፍትው ፡ ዝክሩ ።; — XXXV (fol. 67 r°), *id.*, ሰላም ፡ ለክሙ ፡ ለርስተ ፡ ቅዱሳን ።; — XXXVI (fol. 67 v°), à Pilatus, መሠረተ ፡ ፈቃድ ፡ እስተናደፍኩ ፡ ከመ ፡ ጠቢብ ፡ ሊቀ ፡ ፀራብት ።; — XXXVII (fol. 69 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ በጸጋ ፡ እምላከ ፡ ወልድ ።; — XXXVIII (fol. 70 r°), à Théodore, ዜና ፡ ተጋድሎ ፡ ወኃይል ፡ ዘእምኔከ ፡ ተገ

ብሬ ።; — XXXIX (fol. 70 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ እምሃይማኖት ፡ ምሉእ ፡ ኢረከብከ ፡ ሕፀፀ ።; — XL (fol. 71 r°), aux martyrs d'Akhmim, ሰብሐት ፡ ለአብ ፡ ወሰብሐት ፡ ለወልድ ፡ ምስለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ዋሕድ ። ከመ ፡ እንዘ ፡ እብል ።; — XLI (fol. 71 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለክሙ ፡ ለርስትክሙ ፡ እክሚም ፡ ልሳናተ ፡ ኵሉ ፡ መክን ።; — XLII (fol. 72 r°), à Hor, ተማኅፀንኩ ፡ ለሐዊሮትከ ፡ ፍናወ ፡ ዕለታት ፡ ፻፱ ።; — XLIII (fol. 73 r°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ሥጋ ፡ መሐዋዊ(!) ፡ ሥጋከ ፡ ለመላኪያ ፡ ክርስቶስ ፡ እስመ ፡ አሥመረቶ ።; — XLIV (fol. 73 v°), à Irāy et Abādir, መዓልተ ፡ ዓመታት ፡ ፃበደመና ፡ ሰማይ ፡ ልዑል ።; — XLV (fol. 74 v°), à Aboli (Hippolyte), ተማኅፀንኩ ፡ በስምከ ፡ መደንግፀ ፡ ነገሥት ፡ ስም ።; — XLVI (fol. 75 r°), à Juste et Thècle, ሰላም ፡ ለክሙ ፡ ማእከሌክሙ ፡ በጽድቅ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ነያ ።; — XLVII (fol. 75 v°), à Aboli (?), አዘተ(?)ጠምከ ፡ ሥልጣነ ፡ ንጉሥ ፡ ዘሠምረ ።; — XLVIII (fol. 76 r°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ደቂቀ ፡ አበስጊሮስ ፡ እብ ።; — XLIX (fol. 76 v°), à Théodore, ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ትምህርተ ፡ ሀገረ ፡ እስያ ።; — L, *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ዓፀደ ፡ መበለት ፡ ነፍስየ ፡ እስመ ፡ እሴፎ ፡ ኪያከ ።; — LI (fol. 78 r°), à Abib, ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘተጸውዓ ፡ በእልፍ ።; — LII (fol. 80 r°), *id.*, ኦአምላከ ፡ አቢብ ፡ ኢየ" ፡ ክር" ፡ እግዚእየ ። ስረይ ፡ ኃጢአትየ ።; — LIII (fol. 80 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ይደልወከ ፡ ሰላም ፡ በአምጣነ ፡ ኵሉ ፡ ልሳን ።; — LIV (fol. 81 r°), à S. Alexis (Gabra Krestos), ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ በስመ ፡ ወልደ ፡ እምላከ ፡ ዘተፀውዖ ።; — LV (fol. 81 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ኅበ ፡ ዓምደ ፡ ወርቅ ፡ ዘተጽሕፈ ።; — LVI (fol. 82 v°), à S. Cyr (Kiros), ሰላም ፡ ለከ ፡ አበ ፡ አእላፍ ፡ ኪሮስ ።; — LVII (fol. 83 r°), *id.*, በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ እምግብጽ ፡ ፍናዊተ ፡ ግዕዛን ፡ ዘመርሖ ።; — LVIII (fol. 85 r°), à Za-Mikā'ēl Aragāwi, ከመ ፡ መርምሕናም ፡ ሰማዕት ፡ በሞቱ ፡ ፀሐየ ፡ ዘአቍረረ ።; — LIX, *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ዓምደ ፡ ጸገዮን ፡ ትኩል ።

Fol. 86 v°-87 r°, longueur de l'ombre du corps humain sur le sol, dans les divers mois.

Fol. 15 r°, 19, en blanc. Propriétaire : Takla Hāymānot.

Parchemin; 87 feuillets; 90 sur 157 millimètres; deux colonnes par page; 31 lignes par colonne; xviiie siècle ou commencement du xixe. — [Abbadie, 170.]

90

Gubā'ē salāmtā, recueil de salutations rythmiques : I (fol. 1 r°), à Job, ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ወለሥዕርት ፡ ርእስከ ፡ ውዱስ ። ; — II (fol. 7 r°), à Dioscore, ናሁ ፡ ወጠንኩ ፡ መዝሙረ ፡ ማኅሌት ፡ ወስዒል ። እውታረ ፡ ውዳሴከ ፡ እዘብጥ ። ; — III (fol. 15 v°), à Cyriaque (Qirqos), እክርስቶስ ፡ ናዝራዊ ፡ ዘተወከፍከ ፡ ሕማመ ። ...ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ቂርቆስ ፡ ሕፃን ፡ ዘፍካሬሁ ፡ ተብህለ ፡ ጽጌ ። ; — IV (fol. 25 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ቂርቆስ ፡ ወይን ፡ ጥዑመ ፡ ልሳን ። ; — V (fol. 26 r°), à Victor (Feqṭor, Feqiṭor, rarement Fiqṭor), መንክራቲከ ፡ ብዙኃ ፡ ወገድላቲከ ፡ ይሰብከ ፡ ...ሰላም ፡ ለዕንሰትከ ፡ ዘተ(v°)ዛወገ ፡ ጥበበ ። ; — VI (fol. 38 r°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ ምዑዘ ፡ ምግባር ፡ ፊቅጦር ፡ አንተ ፡ ቃሜንን ። ; — VII (fol. 40 r°), à Etienne, ናሁ ፡ ወጠንኩ ፡ ሰላመ ፡ መልክዕከ ፡ ዘበበ ፡ ፍቅዱ ። ...ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ አንተ ፡ ጸሐፎ ፡ በአክናፉ ። ; — VIII (fol. 52 r°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ መክብበ ፡ ሰማዕታት ፡ አእላፍ ፡ ወዲያቆናት ፡ ሊቅ ። ; — IX (fol. 54 r°), à la Trinité, እስመ ፡ ብዙኃን ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ አንከሩ ፡ ይጽሐፉ ። ... ሰላም ፡ ለሀላዌክሙ ፡ ዘኢይትዓወቅ ፡ ጥንቱ ። ; — X (fol. 66 r°), à la Croix, ክርስቶስ ፡ አምላኪየ ፡ ወተስፋየ ፡ አንተ ። ወእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ትሰአል ፡ ሊተ ። ...ሰላም ፡ ለሞገስከ ፡ ዘኢየኀብር ፡ ግዕዘ ። ; — XI (fol. 83 r°), à abbā Nob, ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ እምእስጹዳጠስ ፡ ዘምዕዘ ። ; — XII (fol. 94 v°), *id.*, ሰላም ፡ ለከ ፡ በሀገረ ፡ እትፊብ ፡ ኖብ ። ; — XIII (fol. 96 r°), à Mar Meḥnām, አዘወሀብከ ፡ ለእጓለ ፡ እመሕያው ፡ አፈ ። ...ሰላም ፡ ለልደትከ ፡ እምኅበ ፡ ዓለማት ፡ አብ ። ; — XIV (fol. 105 v°), à Mar Meḥnām et à Mā'qaba Egzi', መርምህናም ፡ ወርኅ ፡ ወማዕቀበ ፡ እግዚእ ፡ ፀሐይ ። ...ሰላም ፡ ለክሙ ፡ መርምህናም ፡ አሮን ፡ ወማዕቀበ ፡ እግዚእ ፡ ሙሴ ። ; — XV (fol. 107 v°), à Claudius, ናሁ ፡ [ተ]ወጥነ ፡ ለመልክዕከ ፡ ሰላሙ ፡ እንዘ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ይረድእ ። ... ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ውስተ ፡ አፈ ፡ ኵሎሙ ፡ መሃይምናን ። ዘጥዑም ፡ ፈድፋደ ፡ እምዘትረ ፡ ጸቃውዕ ፡ ወወይን ። ; — XVI (fol. 119 r°), *id.*, ሀሩያን ፡ አእላፍ ። እንቃእ ፡ ዓሠርቱ ፡ ምእት ፡ ወሰዳዬ ፡ አልፍ ። ...ሰላም ፡ (v°) ለከ ፡ ውእቱ ፡ ሰይፍከ ፡ ለሰብእ ፡ ቍዝ ፡ እምሰትየ ፡ ደምሙ ። ; — XVII (fol. 120 r°), à Mercurius, ሰላም ፡

ለገዘከረ ፡ ስምከ ፡ ዘባሕርየ ፡ ሞገስ ፡ አክሊሉ ። Chaque malkeʿe est ordinairement précédé d'une introduction rimée.

L'observation d'A. d'Abbadie, sur la possibilité d'une influence étrangère dans ce livre, était fondée sur les strophes suivantes, mais ልዮን y signifie tout simplement le pape Léon, et sa forme n'a rien d'extraordinaire :

Fol. 9 v° :

ሰላም ፡ ለጽሕምከ ፡ በእንተ ፡ ሃይማኖት ፡ ዘተነጽየ ።
መ[ላ]ክዓቲከ ፡ ፍሡሐት ፡ እመ ፡ ተወክፉ ፡ ስቃየ ።
ዲዮስቆሮስ ፡ ልዮን ፡ ዘግዘተከ ፡ አበየ ።
ምስለ ፡ ደቂቁ ፡ ኅቡረ ፡ በዕበዱ ፡ ኅበ ፡ ኢይረክብ ፡ ማየ ።
እንዘ ፡ ንቅዓ ፡ ገነት ፡ ያኀድግ ፡ ውስተ ፡ በድው ፡ ሰኰየ ።

Salut à ta barbe qui fut déracinée à cause de la foi, — lorsque tes joues dignes d'allégresse reçurent des tourments. — Ô Dioscore! Léon qui refusa tes anathèmes, — avec ses enfants, par sa sottise, là où il ne trouvait pas d'eau — il erra dans le désert, ayant fait abandonner les sources du Paradis.

Fol. 14 v° :

እማኅፀንኩከ ፡ ዲዮስቆሮስ ፡ ወእምሐልኩከ ፡ መሐላ ።
በሕማማቲሁ ፡ ዘዓርብ ፡ ለክርስቶስ ፡ በቋዔ ፡ ተድላ ። [ገለ ፡ ሽላ ።
በእንተ ፡ ሃይማኖትከ ፡ መርዔት ፡ ለእለ ፡ ተ(fol. 15 r°)ዘርዉ ፡ መን
ተኖለዎሙ ፡ በፍጽም ፡ ወዕቀቦሙ ፡ በከወላ ።
ከመ ፡ ኢይምሥጦሙ ፡ ግብተ ፡ አፈ ፡ ልዮን ፡ ተኹላ ።

Je me confie à toi, ô Dioscore, je te conjure par des conjurations, — par la passion du vendredi du Christ, qui donne un bonheur profitable! — par ta foi, le troupeau de ceux qui ont été dispersés dans toutes les directions, — conduis-le en avant, garde-le tout autour, — afin que la bouche de Léon, le loup, ne l'enlève à l'improviste.

L'époque de la composition du recueil est indiquée à la fin de la même hymne (fol. 15 r°) :

በዓሥር ፡ ምእት ፡ ወአሐዱ ፡ ምእት ፡ ሰብዓ ፡ ወሰድስቱ ፡
ማኅበረ ፡ ኬልቄዶን ፡ አብዳን ፡ እምአመ ፡ ሰደድዎ ፡ ሎቱ ።
ተጽሕፈት ፡ ዛቲ ፡ ለዲዮስቆሮስ ፡ ዜና ፡ ስደቱ ።

ለንጉሥ ፡ ኢትዮጵያዊ ፡ በሣልስ ፡ ጉባኤ ፡ መንግሥቱ ።
በወርኃ ፡ መጋቢት ፡ በራብዕ ፡ ዕለቱ ።

L'an 1176 — après que les fous du concile de Chalcédonie l'eurent chassé, — on a écrit cette histoire de l'expulsion de Dioscore, — pendant la troisième réunion du règne du roi éthiopien, — le 4ᵉ jour du mois de magābit.

La date correspond à l'an 1627 de notre ère, époque où sévissait pleinement l'opposition contre les Jésuites et la mission catholique.

Un écrit, sur le recto du feuillet de garde, est entièrement gratté : rudes figures grossières, au verso du feuillet de garde et aux fol. 53 v° et 82 v°; – fol. 80 v°-82 r°, charme ajouté plus tard et commençant par : « Yāšākot, voix qui arriva à Noah par l'œuvre d'Esryēlyēl. Il lui dit : N'oublie pas, ô toi, les animaux ! Voilà, j'ai donné un cœur resplendissant, etc. »

Le nom du premier propriétaire ou copiste a été gratté et remplacé par Seqāya Giyorgis.

Parchemin; 123 feuillets; 95 sur 110 millimètres; 14 lignes par page; XVIIᵉ (?) siècle. — [Abbadie, 194.]

91

Les deux recueils d'hymnes appelés Egzi'abeḥēr nagsa :

I. Fol. 1 r°, recueil d'auteur incertain; peut-être y a-t-il plusieurs rédactions : በስመ ፡ አብ ፡ . . . ጸሐፍኩ ፡ በዘንዜከር ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘነግሠ ፡ ዘአስተጋብአ ፡ ፩ክህን ፡ ከመ ፡ ይንግር ፡ ዜናሆሙ ፡ ለእለ ፡ አሥመርዎ ፡ በንጽሕ ፡ ለመድኃኒነ ። Ce recueil semble être appelé vulgairement Ya'amat arkē.

II. Fol. 99 r°, recueil du roi Zar'a Yā'qob : በስመ ፡ አብ ፡ . . . በቅድስት ፡ ሥላሴ ፡ እንዘ ፡ አአምን ፡ ወእትመኃፀን ፡ እክህደከ ፡ ሰይጣን ፡ በቅድመ ፡ ዛቲ ፡ እምየ ፡ ቅድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ሰምዕየ ፡ ማርያም ፡ ጽዮን ፡ ለዓ" ፡ ዓ" ፡ አ" ። ጸሐፍኩ ፡ በዘንዜከር ፡ -ማኅሌተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ነግሠ ፡ ወእማኄሆሙ ፡ ለማኅበረ ፡ መላእክት ። ለማኅበረ ፡ ነቢያት ፡ ወሐዋርያት ። ወለማኅበረ ፡ ጻድቃን ፡ ወሰማዕታት ፡ ዘአስተጋብአ ፡ ንጉሥነ ፡ ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ወልደ ፡

ዳዊት ፡ ይንሥእዎ ፡ ዓሥራተ ፡ ለኪዳኖሙ ፡ እምኅበ ፡ እምላክሙ ፡ ጸባእት ፡ ለዓ″ ፡ ዓ″ ፡ አ″ ። Comp. ZOTENBERG, n° 130.

III. Fol. 226 v°, miracles de l'Egzi'abeḥēr Nagsa : በስመ ፡ አብ ፡ . . . በቅድስት ፡ ሥላሴ ፡ እንዘ ፡ አአምን ፡ ወእትመኀፀን ፡ እክሀደከ ፡ ሰይጣን ፡ በቅድመ ፡ ዛቲ ፡ እምየ ፡ ቅድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ሰምዕየ ፡ ማርያም ፡ ጽዮን ፡ (c'est la formule du roi Zar'a Yā'qob) ለዓ″ ፡ ዓ″ ፡ አ″ ። ንጽሕፍ ፡ ኃይለ ፡ ወተአምረ ፡ ዘከነ ፡ በማኅሌተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ነግሠ ።

Fol. 97, 98, en blanc.

Papier; 232 feuillets; 122 sur 212 millimètres; 23 lignes par page; XIX[e] siècle; copie exécutée pour le P. Juste d'Urbin. — [Abbadie, 211.]

92

I. Fol. 1 v°, «Prière de Constantin». Ce titre a été écrit sur le bord supérieur du fol. 4 v°, où le texte s'arrête inachevé; le commencement manque, et les deux premières lignes du fol. 1 v° sont en blanc. Le fragment commence : ዘኢይመውት ፡ ዘተወልደ ፡ እ[ማርያም] ፡ እምቅድስት ፡ ድንግል ፡ ተሣሃለነ ፡ እግዚእ ። ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ፡ ቅዱስ ፡ ኃያል ፡ ዘኢይመውት ፡ ዘተጠምቀ ፡ በዮርዳኖስ ፡ ወተሰቅለ ፡ ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ ተሣሃለነ ፡ እግዚእ ።

II. Fol. 5 r°, Weddāsē Masqal, Office de la Croix pour toute la semaine : fol. 5 r°, lundi; – fol. 21 v°, mardi; – fol. 38 v°, mercredi; – fol. 55 r°, jeudi; – fol. 77 r°, vendredi; – fol. 89 v°, samedi; – fol. 101 r°, dimanche. Voici le commencement, après les invocations habituelles : ንጽሕፍ ፡ እንከ ፡ ዘንተ ፡ ውዳሴ ፡ መስቀል ፡ ዘከመ ፡ እፎ ፡ ውእ(fol. 5 v°)ቱ ፡ ዕበያቲሁ ፡ ወናየድዕ ፡ እንከ ፡ ሰብሐታቲሁ ፡ ዘከመ ፡ እፎ ፡ ተነግረ ፡ እምቅድም ፡ ዜናሁ ። መስቀል ፡ ዕፀ ፡ ሕይወት ፡ መስቀል ፡ ዕፀ ፡ መድኃኒት ፡ መስቀል ፡ ዕፀ ፡ ተነብዮ ፡ መስቀል ፡ ዕፀ ፡ እንሀዮ ፡ etc.

Fol. 1 r°, en blanc. — Le nom du copiste est remplacé par celui de Taṭamqa Madḫen.

Parchemin; 114 feuillets; 120 sur 160 millimètres; 12 lignes par page; XVIII[e] siècle. — [Abbadie, 138.]

93

I. Weddāsē wa genāy la-masqal «Encomium et gratiarum actiones ad crucem» : le texte paraît différer du Weddāsē masqal du n° 92; le commencement est tout autre : እእትብ ፡ ወእትኔሣእ ፡ ፫እስማተ ፡ ንሚእየ ፡ እትመረጕዝ ፡ እመኒ ፡ ወደቁ ፡ እትንሣእ ፡ etc.; — fol. 2 r°, በስመ ፡ አብ ፡ . . . (fol. 3 r°) መስቀል ፡ መልዕልተ ፡ ኵሉ ፡ ነገር ። መ ፡ ሐፁር ፡ ወጥቅም ። መ ፡ ለፀር ፡ ነሣቲ ።; — fol. 14 r°, በስመ ፡ አብ ፡ . . . ኖሆ ፡ ይሁብ ፡ ቃሎ ፡ ቃለ ፡ ኃይል ። ሀቡ ፡ እኰቴተ ፡ ለእግ" ፡ ላዕለ ፡ እስራኤል ።; — fol. 27 r°, በስመ ፡ አብ ፡ . . . ውእቱ ፡ ቀዳማዊ ፡ ወውእቱ ፡ ደኃራዊ ፡ ወበመስቀሉ ፡ ቤዘወነ ፡ ለኵሉ ፡ መስቀል ፡ ዘሞአ ፡ ለጽልመት ፡ ወለሞት ። Comp. n° 73, III.

II. Fol. 32 r°, prière au Seigneur, commençant par : በስመ ፡ አብ ፡ . . . እግ" ፡ ይክሥት ፡ ኵሎ ። ዘተሠወረ ፡ እዴየ (pro ዕዳየ ?) ፡ ከመ ፡ ይደምስ(!) ፡ በቃለ ፡ ገብሩ ፡ ቀሲስ ፡ ወንበል ፡ አቡነ ፡ ዘበሰማያት ። እስእለከ ፡ ወእስተበቍዓከ ፡ አእቡየ ፡ ቀሲስ ፡ etc.

III. Fol. 47 r°, hymne commençant par : ሃሌ ፡ ኀበ ፡ ተተክለ ፡ ፺መንጦላዕት ፡ ዘእሳት ። ምስለ ፡ እግዚእሙ ፡ ይበውኡ ፡ ካህናት ።

Parchemin; 54 feuillets; 73 sur 85 millimètres; 11 ou 12 lignes par page; au fol. 47 semble commencer une autre écriture; xix° siècle. — [Abbadie, 176.]

94

I. Fol. 1 r°, hymne à S. Jean, sans le commencement : . . . ዕንሰትከ ፡ ወልደትከ ፡ ሰበ ፡ ጸውዐተኒ ፡ ፈቃድ ። በቃል ፡ ኅፁዕ ፡ ወበንባብ ፡ ውሑድ ። አኀዝኩ ፡ እንግር ፡ ውስተ ፡ ወንጌላዊት ፡ እውድ ።

II. Fol. 4 r°, computs chronologiques (ሐሳብ ፡); — fol. 4 v°, liste des rois d'Éthiopie à partir de Yekunut (*sic*, pour Yekuno Amlāk; comp. Yekunāt chez Conti Rossini, *L'evangelo d'oro di Dabra Libānos*, doc. XI, l. 78) jusqu'à Yāʿqob, fils de Malak Sagad; — fol. 5 r°, autre liste royale, de Bāzēn à Malak Sagad (liste *Ai* de Conti Rossini); — fol. 6 r°, liste des métropolites.

III. Fol. 8 r°, Weddāsē māḫbara samāyāwiyān wa medrāwiyān «Encomium caelestium et terrestrium», recueil

d'hymnes (malkeʿe) aux anges et aux saints, dont parle déjà Ludolf. Comp. aussi n° 89, II.

Commencement : በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ። መዝሙረ ፡ ፍሡሐን ፡ ወጸሎተ ፡ ትኩዛን ። ዘአስተጋብአ ፡ ብእሲ ፡ ምስኪን ፡ እንዘ ፡ ውእቱ ፡ ጸያፍ ፡ ወላእልአ(!) ፡ ልሳን ። ትሑት ፡ በውስተ ፡ ሕዝብ ፡ ወበኀበ ፡ ሰብእ ፡ ምኑን ። ዝውእቱ ፡ ውዳሴ ፡ ሰማያዊያን ፡ ወምድራዊያን ፡ በጸሎተ ፡ እሉ ፡ እንዘ ፡ ይትመሐፀን ። ወበአክናፈ ፡ ረድኤታ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ እንዘ ፡ ይጼወን ። ወበምሕረተ ፡ ወልዳ ፡ ክርስቶስ ፡ እንዘ ፡ ይትአመን ። ይኩን ፡ ፈውሰ ፡ ለሕሙማን ፡ ወረድኤተ ፡ ለምንዱባን ፡ ስርየተ ፡ ለኃጥአን ፡ ወዕሤተ ፡ ለጻድቃን ። ኀበ ፡ ይትሐለይ ፡ በውስተ ፡ አሐቲ ፡ ጉባኤ ፡ እንተ ፡ ሐዋርያት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ። ወኀበ ፡ ይትነበብ ፡ በገጸ ፡ ኵሉ ፡ መካን ። ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። ። ማኅበረ ፡ መላእክት ፡ ወሰብእ ፡ ተአይኑ ፡ ክርስቶስ ፡ ወእሙ ። ሰላም ፡ ለክሙ ፡ ሰበ ፡ ይክሥት ፡ አፉየ ፡ በውዳሴክሙ ። ፍሬ ፡ ማኅሌት ፡ እምልሳንየ ፡ ትቅሥሙ ። ምስሌየ ፡ ሀልዉ ፡ ወምስሌየ ፡ ቁሙ ። ሰላም ፡ ለአብ ፡ ወለወልድ ፡ ቃሉ ። ወለመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ዋሕድ ፡ ዘአካሎሙ ፡ አካሉ ።

Le fol. 7 v° est occupé par un portrait avec cette inscription : ሥዕሉ ፡ ለብፁዕ ፡ ነባቤ ፡ መለኮት ፡ ወነባቤ ፡ ዝንቱ ፡ ድርሳን ፡ አርከ ፡ ሥሉስ ። ጸሎቱ ፡ ወበረከተ ፡ አምላኩ ፡ ተሀሉ ፡ ምስለ ፡ ወልዱ ፡ ላእከ ፡ ማርያም ። «Portrait du bienheureux qui parlait de la Divinité et qui récita cette homélie, Arka Sellus. Que sa prière et la bénédiction de son Dieu soient avec son fils, Lāʾeka Māryām!» On serait tenté de voir dans ce dernier le Lāʾeka Māryām qui joua un rôle très important entre le premier règne de Yāʿqob (1597-fin août 1603) et le second († 11 mars 1607); il semble avoir été ami des lettres.

IV. Fol. 107 r°, autre collection de malkeʿe pour les anges et les hommes, intitulée Māḫbara malāʾekt wa sabeʾe : በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሕያው ፡ ዘእምጸአክሙ ፡ እምኀበ ፡ አልበ ፡ አወፕን ፡ ጽሒፈ ፡ ዜና ፡ ውዳሴሆሙ ፡ በአስተብርኮ ። ማኅበረ ፡ መላእክት ፡ ወሰብእ ፡ ጥዑማን ፡ ዝክር ፡ ለተናብቦ ። አዕርጉኒ ፡ በደብረ ፡ ራእይ ፡ በክንፍክሙ ፡ ዘገበ ። ለሰብሐቲክሙ ፡ እንጽር ፡ መዝገበ ። ሰ ፡ ለገዘከረ ፡ ስምክሙ ፡ ዘጽሕፈተ ፡ እግዚእ ፡ ጽሒፎቱ ። ኀበ ፡ እምደ ፡ ወርቅ ፡ ቀይሕ ፡ እንተ ፡ ዘብሩር ፡ ስክተቱ ። ማኅበረ ፡ መላእክት ፡ ወሰብእ ፡ ዘላዕሉ ፡ ወታሕቱ ። ሰረዩ ፡ ኀጢአትየ ፡ በእንተ ፡ ስምክሙ ፡

ዝንቱ ፡፡ እሰመ ፡ ብዙኅ ፡ ወትሩፍ ፡ ውእቱ ፡፡ ሰላም ፡ ለሥዕርተ ፡ ርእስከሙ ፡ እንተ ፡ አጽሐጸን ፡ አምላክ ፡፡ etc.

V. Fol. 112 r°, prières à la Trinité : በስመ ፡ አብ ፡ . . . . ፩አም ላክ ፡፡ በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ አአምን ፡፡ በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ እትመኃፀን ፡፡ አዐትብ ፡ ገጽየ ፡ በምዕዛረ ፡ ገጹ ፡ ለእግ ፡፡ Le texte se développe par des *salām* et des *sebḥat*, et avec des invocations pour un certain Batra Sellus, copiste ou propriétaire du manuscrit.

VI. Fol. 133 r°, Saqoqāwa Dengel «Pleurs de la Vierge»; voir n° 73, IV.

On a ajouté postérieurement :

a. Fol. 139 v°, invocations aux anges, commençant par : በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አሐዱ ፡ ወሥሉስ ፡ በተገጽዎ ፡፡ ወዘአምጽአ ፡ ዓለመ ፡ እምኀበ ፡ ኢሀሎ ፡፡ ውዳሴ ፡ ክብርክሙ ፡ እንብብ ፡ መንፈስ ፡ ቀበብ ፡ ወአለብዎ ፡፡ ጸግወኒ ፡ መላእክቲሁ ፡ እንዘ ፡ እቀሉ ፡ እትልዎ ፡፡

b. Fol. 142 r°, hymne aux animaux célestes : ሰላም ፡ ለክሙ ፡ ኪሩባዊያን ፡ እንስሳ ፡፡ ዘትጸውሩ ፡ መንበረ ፡፡ ወትሴብሕዎ ፡ ኵሎ ፡ አሚረ ፡፡ La fin manque.

c. Fol. 142 v°, prières, très mal écrites.

d. Fol. 143 r°, actes de propriétés.

Fol. 3, 6 v°, 7 r°, en blanc. Au fol. 8 r°, en haut, note ajoutée postérieurement, d'après laquelle le manuscrit a été donné par le mamḥer Yoḥannes de Dāgā au tabernacle de Jean du même couvent : ታቦተ ፡ ቅዱስ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘዶጋ (!) ፡፡

Parchemin; 143 feuillets; 195 sur 225 millimètres; deux colonnes par page; 19 lignes par colonne; xvii^e siècle; probablement de l'époque du roi Yā'qob. — [Abbadie, 133.]

95

Fol. 2 r°, récueil d'hymnes (salām et sebḥat) du même genre que les numéros précédents, mais d'une composition différente et non distribuées par mois; Gubā'ē salāmtā. — Commencement : በስመ ፡ አብ ፡ . . . ሥላሴ ፡ ዘለዓለም ፡፡ እእግዚእ ፡ መሐረኒ ፡፡ እእግዚእ ፡ መሐረኒ ፡፡ እሥሉስ ፡ etc.

On a ajouté quelques autres textes. A. d'Abbadie signalait un extrait de la vie de Gabra Manfas Qedus écrit sur l'intérieur des

planches : il a disparu dans la nouvelle reliure. – Fol. 1 r°, hymne à Abib, commençant par : ሰላም ፡ ለከ ፡ አቢብ ፡ በሥላ ። ብእሴ ፡ ትፍሥሕት ፡ ወተድላ ። – Fol. 135 v°, d'une autre main, longue liste de Pères de Dāgā, sans indication de leur époque : le premier est l'abuna Sem'on.

La partie supérieure du fol. 136 r° est occupée par une vision attribuée à S. Pierre, et commençant par : ንጽሕፍ ፡ ክብረ ፡ ወዕበየ ። ስብሐት ፡ ወልዕልና ፡ ወደመና ፡ ብርሃን ፡ ዘይመስል ፡ ቀስተ ፡ ዘርእየ ፡ ቅዱስ ፡ ጴጥሮስ ፡ ርእሰ ፡ ሐዋርያት ፡ ወዲቤየ ፡ ደብተራ ፡ ብርሃን ። La fin manque. – Fol. 136 v°, récit d'un miracle d'abbā Sinodā (Schénouti) avec le titre : «Prière d'abbā Sinodā, archimandrite (*arsaymetryād*)».

Parchemin; 136 feuillets; 80 sur 182 millimètres; 22 ou 23 lignes par page; XIX° siècle. — [Abbadie, 135.]

96

I. Fol. 5 r°, Argānona Dengel, Orgue de la Vierge, louanges de Marie, composées probablement au XV° siècle.

II. Fol. 147 r°, Falaskinos, ou Sebḥata mār Falaskinos zahagara Menbužar, prières de Philoxène de Mabbôg.

III. Fol. 154 r°, hymne à la Vierge, commençant par : akonu be'esi; voir n° 180, III.

On a ajouté : fol. 1-4, invocations rythmiques (*salām*) tirées probablement de l'Egzi'abeḥēr Nagsa, fragment inachevé; – fol. 160 r°, prière magique contre les voleurs (ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሰራቂ ፡), et prière du serpent : ṣalot arwē meder adākor, denqālālēn, yolāfēn, etc.

Parchemin; 160 feuillets; 160 sur 170 millimètres; deux colonnes par page; 16 lignes par colonne; XVII° siècle. — [Abbadie, 4.]

97

Superbe manuscrit, préparé pour la prison de Wahni, où l'on reléguait les membres de la famille royale. Copiste, un certain Atenātēwos. Les lettres ont jusqu'à 15 millimètres de hauteur.

Fol. 3 r°, l'Argānon : voir le n° 96.

Au début, jolis dessins au trait : fol. 1 r°, la Madone avec l'Enfant, entre deux anges; – fol. 1 v°, un ange, devant la Madone, donne une fleur de lys à l'Enfant; – fol. 49 v°, 221 v°, en blanc.

Parchemin; 263 feuillets; 370 sur 430 millimètres; deux colonnes par page; 11 et 12 lignes par colonne; xviii^e siècle. — [Abbadie, 83.]

98

I. Fol. 3 r°, Argānona Dengel : voir les numéros précédents.

II. Fol. 105 r°, Sem'on 'Amdāwi, prières de S. Siméon Stylite.

III. Fol. 137 r°, recueil d'hymnes appelé 'Enzirā sebḥat wa qarna zamro «harpe de louange et trompette de chant», pour la Vierge, et pour chaque jour de la semaine.

Fol. 2, 104, 136, en blanc. On a ajouté postérieurement : fol. 1 r°, la *doctrina arcanorum* (በእንተ ፡ ትምህርተ ፡ ኅቡኣት ፡); voir 104 II; – fol. 199 v°, la prière Egzi'abeḥēr zaberhānāt; voir notre n° 75 VI. La fin semble manquer.

Propriétaire : Ḥenṣā Krestos (fol. 202 v°), et, plus tard, un certain Marqorēwos.

Parchemin; 202 feuillets; 210 sur 220 millimètres; deux colonnes par page; 18 lignes par colonne; xviii^e ou xix^e siècle. — [Abbadie, 121.]

99

I. Fol. 1 r°, Weddāsē Amlāk, office de Dieu, attribué à Basile de Césarée : ስእለት ፡ ወአስተብቍዖት ፡ እንተ ፡ ነበበ ፡ ባቲ ፡ ቅዱስ ፡ ባስልዮስ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ዘቂሳርያ ፡ በእንተ ፡ ጸሎታት ። Lundi, fol. 1 r°; – mardi, fol. 15 r°; – mercredi, fol. 36 v°; – jeudi, fol. 53 r°; – vendredi, fol. 73 r°; – samedi, fol. 89 r°; – dimanche, fol. 101 v°.

II. Fol. 116 v°, Argānona Dengel : voir les numéros précédents.

Le nom du copiste ou du premier propriétaire semble avoir été remplacé par Askanāfer, qui est remplacé lui-même, assez souvent, par Ṣotā Mikā'ēl. – Fol. 217 v°, d'une autre écriture : «Nombre des années d'Askanāfer, qui porta ceci de chez le roi Iyāsu (nom substitué à un autre, à peu près de la même longueur, mais qui semblait finir par ሉ) : 16 ans.»

Fol. 217 v°, d'une autre écriture, liste de noms d'hommes et de femmes, probablement les témoins ou les garants de l'achat d'une terre non spécifiée. Elle est suivie du commencement d'une hymne avec notations musicales.

Parchemin; 217 feuillets; 225 sur 260 millimètres; deux colonnes par page; 20 lignes par colonne; XVIII^e siècle. — [Abbadie, 198.]

100

I. Fol. 1 r°, Weddāsē Amlāk ou Bāselyos : voir n° 99.

II. Fol. 127 r°, prières de Philoxène de Mabbôg : voir n° 96. Propriétaire ou copiste : Fesḫa Giyorgis.

Parchemin; 131 feuillets; 205 sur 232 millimètres; deux colonnes par page; 21-22 lignes par colonne; XVIII^e siècle. — [Abbadie, 5.]

101

I. Fol. 1 r°, Ser'ata menekuesennā «règle du monachisme», donnée par un ange à Pakhôme; comp. n° 79.

II. Fol. 6 r°, Weddāsē Amlāk : voir numéros précédents.

Fol. 145 et 146 ajoutés, prières, dont manque le commencement; – fol. 147, en blanc.

Premier propriétaire ou copiste, Za-Giyorgis; son nom, gratté, a été remplacé par celui de Taṭamqa Madḫen, qui a été également gratté.

Parchemin; 147 feuillets; 208 sur 235 millimètres; deux parties et deux mains: fol. 1-5, cahier ajouté; deux colonnes par page; 23-32 lignes par colonne; écriture assez mauvaise; le reste, en belle écriture; deux colonnes par page; 18 lignes par colonne; XVIII^e siècle. — [Abbadie, 10.]

102

I. Fol. 2 r°, le symbole de Nicée expliqué en amharique.

II. Fol. 10 v°, le *Pater noster* expliqué en amharique.

III. Fol. 13 r°, le Weddāsē Māryām expliqué en amharique.

IV. Fol. 47 r°-51 r°, Weddāsē wa-genāy «louange et hommage» à la mère d'Adonaï; en geʿez seulement, avec notations musicales.

Fol. 1, déchiré : au recto une prière, au verso des computs de calendrier; — fol. 12 v°, figure rudimentaire de Marie, et quelques lignes d'écriture; — fol. 51 v°, figure rudimentaire de la Vierge.

Parchemin; 51 feuillets; 85 sur 150 millimètres; vingt lignes par page; XIXe siècle. — [Abbadie, 101.]

103

Fol. 1 r°, les louanges de la Vierge, composées dans le couvent de Ṣānā à l'époque du roi Nāʾod. Éditées par Conti Rossini, *Il convento di Tsana in Abissinia e le sue Laudi alla Vergine*, Rome, 1910.

Parchemin; 81 feuillets; 160 sur 180 millimètres; deux colonnes par page; 13-14 lignes par colonne; fin du XVe ou commencement du XVIe siècle. — [Abbadie, 74.]

104

I. Fol. 3 r°, prières canoniales pour le matin, kidān zanageh.

II. Fol. 14 v°, la *doctrina arcanorum*, temherta ḫebuʾat.

III. Fol. 23 v°, prière au Seigneur, Egziʾabeḥēr za-berhānāt : voir n° 75 VI.

IV. Fol. 29 v°, prière : በስመ ፡ እግ" ፡ ቀዳማዊ ፡ ዘእንበለ ፡ ትማልም ፡ ወማእከላዊ ፡ ዘእንበለ ፡ ዮም ፡ ወደኃራዊ ፡ ዘእንበለ ፡ ጌሰም ፡

ብሉየ ፡ መዋዕል ፡ ዘእንበለ ፡ ዓም ። Commencement de la prière (fol. 30 v°) : ነዓ ፡ ኀቤየ ፡ እግዚእየ ፡ ኢ" ፡ ክ" ፡ ወልደ ፡ እግ"ሕያው ፡ ወወልደ ፡ ማርያም ፡ ሥርግው ።

V. Fol. 34 r°, prière de la Vierge au Golgotha : voir n° 47 I.

VI. Fol. 69 r°, hymne à la Vierge kidāna meḥrat (= *foederis arca*). Introduction : እግዚ" ፡ ወሀቤ ፡ ብርሃን ፡ ዘይጼልለ ፡ በእከሉ ። እንዘ ፡ ተዋሕዶ ፡ ያጸንዕ ፡ በመለኮቱ ፡ ወኃይሉ ። ዓይኒ ፡ ልቡናየ ፡ ያብርሀ ፡ በማኅቶተ ፡ ጥበብ ፡ ስኒ ፡ ዐዓሉ ። Comp. Wright, n° CLXXXVII, etc.

VII. Fol. 85 r°, prières à la Vierge. Après l'introduction « Au nom du Père etc., commençons avec l'aide de N.-D. la sainte Vierge, doublement vierge, mère du Seigneur », une prière rimée commence par : ፍጡር ፡ በሰማይ ፡ ወበምድር ። አልበ ፡ ዘይከብር ፡ ቅድመ ፡ እግዚአብሔር ። እግዝእት(v°)የ ፡ ማርያም ፡ እሙ ፡ ለፈጣሪ ። ኅበ ፡ ሐርኩ ፡ ሑሪ ። Feṭur ba-samāy semble être le nom de cette composition. – Fol. 91 r°, hymne ou prière rimée : ኦእግዝእትየ ፡ ማርያም ፡ መጸሩ ፡ ለፍሕም ። በድንግልናኪ ፡ ፀምልዓ ፡ ሥጋኪ ፡ ኅቱም ።; – fol. 93 v°, hymne : ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምኪ ፡ በአምኃ ። ሰርከ ፡ ወነግሃ ። ማርያም ፡ ደብተራ ፡ ለኤዶም ፡ በከተማሃ ።; comp. Wright, n° CLXXXIX, etc.; – fol. 99 v°, *id.* : በሰማይ ፡ ወበምድር ፡ አልብየ ፡ ባዕደ ። አበ ፡ ወእመ ፡ እኅተ ፡ ወውሉደ ።; comp. Wright, n° CLXXXVIII.

VIII. Fol. 105 v°, hymne à S. Georges : ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘሰሌዳ ፡ ሞገስ ፡ መጽሐፉ ። ዘያሜኒ ፡ ዘሎ ፡ ወያስተሴፋ ። Comp. Wright, n° CLXXXIII, etc.

Plusieurs figures, fort rudimentaires, surtout les trois premières : – fol. 1 v°, S. Georges terrassant le dragon; – fol. 2 r°, Notre-Dame; – fol. 2 v°, S. Samuel avec deux lions et deux léopards, et un ange; – fol. 84 r°, l'Annonciation; – fol. 84 v°, la Vierge, devant laquelle une sainte tient les balances; – fol. 104 r°, sur un folio ajouté, le Christ; – fol. 122 v°, S. Georges à cheval foulant les ennemis; – fol. 123 r°, S. Georges et, derrière lui, sur le cheval, le fils du roi de Quez; – fol. 123 v°, la Croix.

Parchemin; 123 feuillets; 102 sur 137 millimètres; 12 lignes par page; XVIII° siècle. — [Abbadie, 171.]

105

I. Psautier de la Vierge. Fol. 1-68, quinze lignes par page. Chaque verset occupe une ligne, comme dans les psautiers de David. L'ouvrage est en strophes de 5 vers, exceptionnellement de 4. Commencement, fol. 1 r° :

ነአ ፡ ኀቤየ ፡ ዳዊት ፡ ንጉሠ ፡ እስራኤል ።
በዓለ ፡ መዝሙር ፡ ሠናይ ፡ ወጥዑመ ፡ ቃል ።
ቃለብወኒ ፡ ነገረ ፡ ወፍካሬ ፡ ኵሉ ፡ አምሳል ።
ከመ ፡ እወድሳ ፡ [ለ]ማርያም ፡ ድንግል ።
እንዘ ፡ እሰርሕ ፡ ወእብል ። ትንቢተ ፡ በል ። ፍካሬ ፡ በል ።
ብፁዕ ፡ ብእሲ ፡ በምክረ ፡ ዚአኪ ፡ ዘሖረ ።
ወዘያነብብ ፡ ሕገኪ ፡ ኵሎ ፡ እሚረ ።
ማርያም ፡ ስቅይኒ ፡ ዘውዳሴኪ ፡ ምንሀረ ።
ከመ ፡ እኩን ፡ ተክለ ፡ ገነት ፡ ወዕፀ ፡ ሥሙረ ።
ምስለ ፡ ቈጽል ፡ ወፍሬ ፡ ዘኢይትረከብ ፡ ወትረ ።

Viens à moi, ô David, roi d'Israël, — maître des beaux psaumes, à la douce voix! — enseigne-moi le discours et l'explication de toutes les images, — afin que je puisse célébrer Marie la Vierge, — en criant et disant : «Dis la prophétie! Dis l'explication!»

Heureux l'homme qui marche selon ton conseil, — et qui expose ta loi pendant tout le jour! — Ô Marie, verse pour moi la pompe de tes louanges, — afin que je devienne une plante du Jardin, un arbre agréable, — avec des feuilles et des fruits qui ne se trouvent pas toujours.

Le psautier finit, fol. 68 v° :

መኑ ፡ ይእቲ ፡ ዛቲ ፡ ይቤ ፡ ራዕይ ።
እንተ ፡ ትሔውጽ ፡ ከመ ፡ ጎሕ ፡ ድኅረ ፡ ለያልይ ።
በእንቲአኪ ፡ ማርያም ፡ ሙዓእ ፡ ፀሐይ ።
ክንፈ ፡ ፍቅርኪ ፡ ክንፈ ፡ እሳት ፡ ውዑይ ።
አጥፍአቶ ፡ ዘኢይክል ፡ ማይ ።
ስብሐተኪ ፡ ማርያም ፡ ከመ ፡ እንተ ፡ ኀልቀተ ፡ አድኩ ።
ዘበበይኖን ፡ እንዘ ፡ ይሳመኩ ።
ዘተመነይኩ ፡ ሀብኒ ፡ ወዘኃሠሥኩ ።

IMPRIMERIE NATIONALE.

በማኅሌት ፡ ወበመዝሙር ፡ ስመኪ ፡ ረከብኩ ።
ወዘወሀብክኒ ፡ ግብርየ ፡ ፈጸምኩ ።

On dit : «Quelle est cette vision — qui se montre comme l'aurore après les nuits? » — *On le dit* de toi, ô Marie, sortie du soleil! — l'aile de ton amour est une aile de feu brûlant — que l'eau est incapable d'éteindre.

Marie, j'ai fait le tour de tes louanges, comme si elles étaient un cercle, — pendant qu'elles s'appuyaient l'une sur l'autre. — Donne-moi ce que j'espérais et cherchais; — j'ai trouvé ton nom dans les hymnes et dans les psaumes, — j'ai fini le travail que tu m'avais confié.

II. Prières rimées à la Vierge. Fol. 69 r°-91, deux colonnes par page; 15 lignes par colonne. Commencement : ፈቀደ ፡ እግዚእ ፡ ለአዳም ፡ ያግዕዞ ። ሥጋኪ ፡ ንጹሐ ፡ እንተ ፡ ረሰየ ፡ አሪዞ ። ማርያም ፡ ድሉት ፡ ለምሕረት ፡ ወለናዝዞ ። Voir n° 108, VII. Fin (fol. 91 v°) : ለኪ ፡ ይደሉ ፡ ለኪ ፡ ይደሉ ፡ ለኪ ፡ ይደሉ ። ትስእሊ ፡ ለነ ፡ ኀበ ፡ ወልድኪ ፡ እግዚእ ፡ ኵሉ ። ከማኪሰ ፡ ተሀብሎቶ ፡ ኢክሀሉ ። እለ ፡ ሱራፌል ፡ ወኪሩቤል ፡ ሀልዋን ፡ በላዕሉ ። ስብሐት ፡ ለኪ ፡ ማርያም ፡ በኍልቈ ፡ አድባር ፡ ወአውግር ። ስብሐት ፡ ለኪ ፡ ማርያም ፡ በኍልቈ ፡ ቀላያት ፡ ወባሕር ። ስብሐት ፡ ለኪ ፡ ማርያም ፡ በኍልቈ ፡ ዕፀዋት ፡ ወማዕር ። ስብሐት ፡ ለኪ ፡ ማርያም ፡ በኍልቈ ፡ ኵሉ ፡ ፍጡር ። ምሉዕ ፡ ስብሐትኪ ፡ በሰማይ ፡ ወምድር ።

Parchemin; 91 feuillets; 70 sur 80 millimètres; xix° siècle. — [Abbadie, 244.]

106

I. Fol. 1 r°, louanges de la Vierge, Ḫoḫta Berhān : በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ አውሎግስን ፡ ጌርዮስ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ውዳሴ ፡ ወግናይ ፡ ኀበ ፡ እግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ እስመ ፡ ይእቲ ፡ ኆኅተ ፡ ብርሃን ፡ ወሙዓእ ፡ ፀሐይ ። ወመራኁት ፡ ገነት ፡ ወምልዕተ ፡ ሰን ፡ ወቅዳሴ ፡ ጸሎታ ፡ ወበረከታ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ ገብራ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። Fin, fol. 11 v° : «Est fini le Ḫoḫta Berhān, qu'on appelle aussi Ṣadāla Berhān ou Ṣadāla Ṣaḥay.»

II. Fol. 13 r°, profession de foi monophysite, appelée Sayfa Sellāsē : በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ።

እንቅሕ ፡ በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ። በቅድስት ፡ ሥላሴ ፡ እንዘ ፡ አአምን ፡ ወእትመኀፀን ፡ እክህደከ ፡ ሰይጣን ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። ተማኅፀንኩ ፡ በ፫ገጽ ፡ ወ፩መለኮት ፡ ወበ፫አካል ፡ ወበአሐቲ ፡ ምክር ፡ ወበአሐቲ ፡ መንግሥት ። በ፫መልክዕ ፡ ወበ፩ጽምረት ። ተማኅፀንኩ ፡ በተዋህዶተ ፡ መለኮት ፡ በ፫ገጽ ፡ ከመ ፡ ታድኅነኒ ፡ ክርስቶስ ፡ በሞተ ፡ ግብጥ ። etc. La formule contre le diable est la même que dans les écrits du roi Zar'a Yā'qob. Fin au fol. 18 v° : «Est fini le Sayfa Sellāsē, qu'on appelle aussi Maṣḥafa Māḥyawi.»

III. Fol. 19 r°, louanges de la Vierge, appelées Mesṭira ṣegēyāt : ኦማርያም ፡ መሠረት ፡ ቅድስት ፡ ዘኵሉ ፡ ነገሥት ፡ እትናገር ፡ ኅዳጠ ፡ ጸሎተ ፡ ክርስቲያን ፡ እምነ ፡ ምሥጢረ ፡ ጽጌያት ፡ ወእንዘ ፡ ኢይትፌጸም ፡ ዝንቱ ፡ (*sic*) ዘይትናገር ፡ ይኩን ፡ ፀረ ፡ ማርያም ። ኦማርያም ፡ መሠረት ፡ ለኵሉ ፡ ነገር ፡ ዘጥንት ፡ ማርያም ፡ መሠረት ፡ ዘኵሉ ፡ ተፍጻሜት ፡ ማርያም ፡ መሠረት ፡ ዘሰማይ ፡ ወምድር ፡ ማርያም ፡ መሠረት ፡ ዘሰብእ ፡ ወዘመላእክት ። ማርያም ፡ መሠረት ፡ ዘነቢያት ፡ ወሐዋርያት ። ማርያም ፡ መሠረት ፡ ዘጻድቃን ፡ ወሰማዕት ። ማርያም ፡ መሠረት ፡ ዘደናግል ፡ ወመነኮሳት ። ማርያም ፡ መሠረት ፡ ዘፍቅር ፡ ወትሕትና ። Le texte continue en langue amharique. Fin, au fol. 22 r° : «Le nom de ce livre est Mesṭira ṣegēyāt, ou Māryām masarat («Marie fondement»).»

IV. Fol. 23-24 r°, alphabet éthiopien, et notes sur l'alphabet. — Fol. 12, en blanc.

Papier; 24 feuillets; 210 sur 360 millimètres; deux colonnes par page; 30 lignes par colonne; xix^e siècle. — [Abbadie, 235.]

107

I. Fol. 2 r°, le poème à la Vierge, akonu be'esi; voir n° 182, III.

II. Fol. 15 r°, hymne à Gabriel : በሰላመ ፡ መልአክ ፡ ገብርኤል ፡ በላዕለ ፡ ማርያም ፡ ዘአዕረፈ ። . . . ሰላም ፡ ለተፈጥሮትከ ፡ etc. Comp. Wright, n° clx, etc.

Le nom du copiste, gratté, semble avoir été Menāsē.

Parchemin; 26 feuillets; 75 sur 100 millimètres; 11 lignes par page; xviii^e siècle. — [Abbadie, 210.]

108

F. 1 : ድርሳን ፡ ዘደረሰ ፡ ሰላባስትርዮስ ፡ ዘካልዕ ፡ ስሙ ፡ ባሶ ፡ በእንተ ፡ ፍቅረ ፡ እግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ፡ መድኀኒተ ፡ ነፍስ ፡ ወሥጋ ። «Homélie composée par Salābāsteryos, dont l'autre nom est Bāso, pour l'amour de N.-D. Marie, Mère de Dieu, médecine de l'âme et du corps.» — Petit poème amharique en l'honneur de la Vierge. Voir les versets publiés par Ant. d'Abbadie.

Papier; 7 pages; 135 sur 200 millimètres; deux colonnes par page; 36-37 lignes par colonne; XIX

109

I. Fol. 1 r°, prière magique contre les fauves, presque inintelligible : ሰላም ፡ አብ ፡ በሌ ፡ መስተቃድር ፡ ዝብ ፡ አብ ፡ አኅጕረ ፡ ነምር ፡ ዘአብ ፡ አርአር ፡ አንበሳ ፡ ጸፍራማ ፡ ሐመዳይ ፡ አገልጋይ ፡ አድሚጊ ፡ እምነ ፡ ክይሲ ፡ በዘሀሎክ ፡ አስተርአይ ፡ etc.

II. Fol. 1 v°, l'hymne ṭebaba (ou ṭabiba) ṭabibān; voir n° 36, II.

III. Fol. 36 v°, Malke'a masqal, hymne à la Croix : ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ በመጽሐተ ፡ መስቀል ፡ ዘተለከፃ ።

IV. Fol. 46 v°, prière au Seigneur, en amhariñña : አዳምና ፡ ሔዋን ፡ ከገሃነመ ፡ እሳት ፡ ና(?)ኀን ፡ ከማየ ፡ አይኅ ። አብርሃምን ፡ ከንጉሠ ፡ ጌራራ ፡ . . . ; — (fol. 47 v°) ያድኃንሀ ፡ ጌታ ፡ አድኅነኝ ፡ አቤቱ ፡ ለገብርከ ፡ // ክርስቶስ ። Le nom de celui pour qui cette prière a été écrite semble avoir été Afa Krestos.

V. Fol. 49 r°, prière magique contre l'ophtalmie, représentée comme un génie féminin : በስመ ፡ አብ ፡ . . . ፩አምላክ ፡ ጸሎት ፡ ሕማመ ፡ ዓይን ፡ ወሰበ ፡ አንተ ፡ መጻእከ ፡ ኀቤየ ፡ እብለኪ ፡ አይቴ ፡ ተሐውሪ ፡ ዓይን ፡ ትቤለኒ ፡ እሐውር ፡ ኀበ ፡ እበልዕ ፡ ሥጋ ፡ ዘእንበለ ፡ መጥባሕት ፡ ወእሰቲ ፡ (v°) ዘእንበለ ፡ ጽዋዕ ፡ እምሐልኩኪ ፡ ሕማመ ፡ ዓይንኪ ፡ በኤያኤል ፡ ስምኪ ፡ እምሐልኩኪ ፡ ቍንዲና ፡ በኢየሱስ ፡ ናዝራዊ ፡ ዘመጠወ ፡ ነፍሶ ፡ ቤዛ ፡ እንለ ፡ እመሕያው ፡ ኅድግ ፡ ቍልጽና ፡ ጕየይ ፡ ቍልጽና ፡ ወተአሰረ ፡ ሰዳብገ ።

Fol. 50 r°, petite prière magique : **ተማኅፀንኩ ፡ እእናንያ ፡ ወአዛርያ ፡ ወሚሳኤል ፡ ቅዱስ ፡ ማስያስ ፡ ሜል ፡ ጸላ ፡** etc. ; – fol. 51 r°, autre prière contre le venin des serpents, l'ophtalmie, la fièvre, etc. : **ወይልኅስ ፡ ሕምዙ ፡ ለከይሲ ፡ እምላዕለ ፡ ነፍሱ ፡ ወሥጋሁ ፡ ለገብርከ ፡ ወልደ ፡ ሐዋርያት ፡ ወይኩን ፡ ፈውሰ ፡ ለሕማመ ፡ ዓይን ፡**; elle semble continuer au fol. 54 r°; les derniers mots, au fol. 54 v°, sont illisibles ; – fol. 53 r°, autre prière contre l'ophtalmie, présentée comme un mauvais génie masculin : **ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ዓይነት ፡ ወሴጌዎን ፡ ወሕሱም ፡ ዘይሰልብ ፡ ልበ ፡ ሰብእ ፡ ወያጸልም ፡ አዕይ[ን]ተ ፡ ወመጽአ ፡ ከመ ፡ ጽላሎት ፡ ወሀልዎ ።** La fin manque.

Parchemin ; 54 feuillets ; 85 sur 80 millimètres ; 10 lignes par page jusqu'au fol. 47 ; le fol. 48, en blanc, a été inséré plus tard ; le reste dans une écriture plus grande : 9-11 lignes par page ; XIX° siècle. — [Abbadie, 143.]

110

I. Fol. 1 r°, prière sans commencement : peut-être la fin de la prière de la Vierge au Golgotha ; voir n° 47, I.

II. Hymnes : I (fol. 4 v°), à Marie : **ተፈሥሒ ፡ ማርያም ፡ ለአዳም ፡ ፋሲካሁ ። ወማዕዶት ፡ ለሐዋን ፡ አንተ ፡ ይእቲ ፡ ዓዕመ ፡ ገበሁ ።**; comp. Wright, n° LXXVIII ; – II (fol. 19 r°), à S. Claudius : **ሰላም ፡ ለከ ፡ አሐዱ ፡ ሰማዕት ፡ መዋዒ ፡ እምነ ፡ ኀሩያን ፡ አእላፍ ። እንቃሔ ፡ ዓሥርቱ ፡ ምእት ፡** etc. ; voir n° 89, XIV ; – III (fol. 21 r°), à S. Étienne ; voir n° 89, VIII ; – IV (fol. 23 r°), au Seigneur : **እግዚአብሔር ፡ ዘብርሃናት ፡**; voir n° 75, VI ; – V (fol. 30 r°), *id.* : **በስመ ፡ እግ" ፡ ቀዳማዊ ፡ ዘእንበለ ፡ ትማልም ። ወማእከላዊ ፡ ዘእንበለ ፡ ዮም ። ወደኃራዊ ፡ ዘእንበለ ፡ ጌሰም ። ብሉየ ፡ መዋዕል ፡ ዘእንበለ ፡ እም ። ገባሬ ፡ ኵሉ ፡ ዘእንበለ ፡ ድካም ።** Explicit, fol. 35 v° : **በአብ ፡ እትዌከል ፡ ወበወልድ ፡ እትኬለል ፡ ወበመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ አጼልል ፡ ሳርዶ ፡ አሳዶር ፡ ዳናት ፡ አዶራ ፡ ሮዳስ ፡ በቱ ፡ ለስሐ[፡] ሕምዙ ፡ ለዋት**(!) **። ወተቀጥቀጠ ፡ ኃይሉ ፡ ለሰይጣን ። ከማሁ ፡ ይልሳሕ ፡ ሕምዘሙ ፡ ለአጋንንት ፡ ወይትቀጥቀጥ ፡ ኃይሎሙ ፡ ለሰይጣ** (fol. 36 r°)**ናት ፡ ከመ ፡ ኢይቅረቡ ፡ ኀበ ፡ ነፍሰ ፡ ወሥጋ ፡ ለገብረ ፡ እግዚአብሔር ፡** (le nom a été omis).

III. Hymnes à Marie : fol. 37 r° : **ሰላም ፡ ለፍልሰተ ፡ ሥጋኪ ፡ ምስለ ፡ ነፍስኪ ፡ ኢመዋቲ ።**; comp. Wright, n° LXXX, etc. ; – fol. 43

r° : ፈቀደ ፡ እግዚእ ፡ ለአዳም ፡ ያግዕዞ ። ; voir n° 103, II; – fol. 50 v° : ሁሉ ፡ ሰራዊተ ፡ ሰማያት ፡ በእንቲአኪ ፡ ይብሉ ። ብፅዕት ፡ አንቲ ፡ ማርያም ፡ ለእግዚአብሔር ፡ እባሉ ። ; – fol. 57 r° : ዕፅ ፡ እንተ ፡ ርእየ ፡ ሙሴ ፡ በደብር ። ምስሌኪ ፡ ከነ ፡ እመንገለ ፡ ኅቡዕ ፡ ምሥጢር ። ; – fol. 57 v° : ቡርክት ፡ አንቲ ፡ ዘእምኔኪ ፡ ሠረቀ ። ፀሐየ ፡ ጽድቅ ፡ ክርስቶስ ፡ etc. ; – fol. 57 v° : ንጽሕት ፡ ወቡርክት ፡ እምነ ፡ ፀሐይ ፡ ዘትጸደሊ ። ወእምኵሎን ፡ ሰማይ ፡ ትትሌዓሊ ። ; – fol. 60 v° : ተሰመይኪ ፡ ፍጥረተ ፡ አቡርክት ፡ እምአኑሰ ። አንቲ ፡ ውእቱ ፡ ቀመረ ፡ ዳግማይ ፡ ሐዳስ ። ; – fol. 63 v° : ቅድስት ፡ ወብፅዕት ፡ ስብሕት ፡ ወቡርክት ፡ ክብርት ፡ ወልዕልት ። አንቀጸ ፡ ብርሃን ፡ መዓርገ ፡ ሕይወት ። La fin manque.

Parchemin; 66 feuillets; 75 sur 85 millimètres; plusieurs écritures; fol. 1-22 : 11 lignes par page; fol. 23-42 : 2 colonnes par page; 11 lignes par colonne; fol. 46-66; 2 colonnes par page; 12 lignes par colonne; XIX^e siècle. — [Abbadie, 144.]

111

Fol. 1 r°, commencement de la I^re épître de Pierre.

Hymnes : I (fol. 2 r°) à Jésus Christ : እእግዚእነ ፡ ኢ″ ፡ ክ″ ፡ ወልደ ፡ እግ″ ፡ ሕያው ፡ በእንተ ፡ ወላዲትከ ፡ ርድአኒ ፡; comp. WRIGHT, n° CLVIII *c*; – II (fol. 10 r°), à Jésus, appelée malkeʿa Madḫānē ʿālam: ዋከ ፡ ሥላሴ ። (nom de l'auteur ? mais comp. ci-après) ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘኢረከቡ ፡ ተፍጻሜተ ። ; comp. WRIGHT, n° CXCIV, 3; – III (fol. 18 r°), à Michel, malkeʿa Mikāʾēl : ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ምስለ ፡ ስመ ፡ ልዑል ፡ ዘተሳተፈ ። ወልደ ፡ ያሬድ ፡ ሄኖክ ፡ በከመ ፡ ጸሐፈ ። ; voir DILLMANN, *Brit. Mus.*, n° XXV, 2, LXVI; WRIGHT, n° CLX, 2, etc.

Fol. 27 v°, prière au Seigneur : ዕቀበኒ ፡ እመከራ ፡ ነፍስ ፡ ወሥጋ ። ለገብርከ ፡ ዋከ[፡]ሥላሴ ፡ እምነ ፡ ወርቅ ፡ ንጹሕ ፡ ዘበእሳት ፡ እመከርዎ ።

Parchemin; 28 feuillets; 95 sur 130 millimètres; 14-16 lignes par page; XVII^e ou XVIII^e siècle. — [Abbadie, 70.]

112

A. Première partie. Hymnes : I (fol. 1 r°), malkeʿa Giyorgis, voir n° 102, VIII; – II (fol. 17 r°), malkeʿa Mikāʾēl, voir

nº 111, IV; – III (fol. 33 rº), malkeʿa Takla Hāymānot, écrit probablement par Yoḥannes, abbé de Dabra Libānos († 23 mars 1559); voir Conti Rossini, § 27 : ሰላም ፡ ለፅንሰትከ ፡ ወለልደትከ ፡ እምከርሥ ። እመ ፡ ፳ወረቡዑ ፡ ለወርኃ ፡ ታኅሣሥ ።; – IV (fol. 56 rº), à Michel : ሰላም ፡ ለከ ፡ ሚካኤል ፡ መልአክ ፡ አድኅኖ ።; – V (fol. 56 vº), à Gabriel : ሰላም ፡ ገብርኤል ፡ ብስራታዊ ። ሰላም ፡ ዮሬ ፡ እሳት ፡ አርያማዊ ።; – VI (fol. 57 vº), à S. Georges de Lydda : ሰላም ፡ ለከ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ዘልዳ ። መስተዐፅኒ ፡ ፈረስ ፡ ፀዐዳ ።; – VII (fol. 60 rº), malkeʿa Gabreʾēl, voir nº 106, II.

B. Seconde partie : fol, 72 rº, hymne aux SS. Pierre et Paul; voir nº 88, VIII.

C. Troisième partie : fol. 88 rº, le malkeʿa Gabreʾēl; voir ci-dessus, A, VII. – Fol. 71, en blanc.

Parchemin, 100 feuillets; trois parties; 1re partie : fol. 1-71; 80 sur 80 millimètres; deux colonnes par page jusqu'au fol. 59; 9-10 lignes par colonne; xviiie siècle. — 2e partie : fol. 72-87; 65 sur 72 millimètres; jusqu'au fol. 87 vº, deux colonnes par page; 10 lignes par colonne. — 3e partie : fol. 88-100; une seule colonne de 8-12 lignes par page. Les écritures des 2e et 3e parties sont plus modernes. — [Abbadie, 209.]

113

Hymnes : I (fol. 1 rº), malkeʿa Rufāʾēl : ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ተፀውዖ ፡ ዘቀደመ ። በአፈ ፡ እምላክ ፡ አዳም ፡ እንበለ ፡ ይስመይ ፡ ስመ ።; comp. Wright, nº clxxxvi, etc.; – II (fol. 13 rº), malkeʿe de Jean-Baptiste : በስመ ፡ እግ ፡ እሳት ፡ በሐቅለ ፡ ኀሊና ፡ ንጹሕ ። . . . . . ሰላም ፡ ለፅንሰትከ ፡ እንበለ ፡ ኃጢአት ፡ ወግማኔ ።; comp. Wright, nº clxxxviii, 39, etc.

Parchemin; 27 feuillets; 63 sur 93 millimètres; 11 à 13 lignes par page; xviiie ou xixe siècle. — [Abbadie, 208.]

114

P. 1, poème amharique, en l'honneur de Qirqos (Cyriaque), formé de distiques accouplés. Titre : ድርሳን ፡ ዘጸረሰ ፡ የማርያም ፡

ባርያ ፡ በአንተ ፡ ቂርቆስ ። «Homélie composée par Ya-Māryām Bāryā pour Qirqos.» Commencement :

ቂርቆስን ፡ ላመስግን ፡ ወዲያው ፡ ልጀምር ።
በዓለም ፡ ሁሉ ፡ የሰም ፡ እንደእርሱ ፡ መንክር ።
በ፫ዓመት ፡ ፫ወር ፡ ገና ፡ ጕድሎት ፡ ሳለ ።
የፈጣሪን ፡ ነገር ፡ በልቡ ፡ አስተዋለ ።
እሳትና ፡ ሰይፍ ፡ የተቀበለው ።
በጥቂት ፡ ዘመን ፡ በ፫ዓመት ፡ ነው ።

Papier; 8 pages; 110 sur 165 millimètres; 28 lignes par page; xixe siècle; copie exécutée pour Ant. d'Abbadie. — [Abbadie, 229.]

F. — THÉOLOGIE ET HOMÉLIES.

115

Fol. 3 r°, vie de Cyrille d'Alexandrie.

Fol. 7 r°, le Qērlos, voir Conti Rossini, § 3.

Fol. 1 r°, quelques mots, probablement des essais d'écriture; – fol. 1 v°-2 v°, en blanc; – fol. 2 r°, fin de quelque traité religieux.

Parchemin; 159 feuillets; 163 sur 235 millimètres; deux colonnes par page; 29 lignes par colonne; mauvaise écriture; époque incertaine, peut-être xvie siècle. — [Abbadie, 48.]

116

Le Qērlos, fol. 3 r°; voir le numéro précédent.

Propriétaire, Selṭāna Krestos. Explicit : በረከቱ ፡ ወሀብቶ ፡ ረድኤቱ ፡ ለቅዱስ ፡ ቄርሎስ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ ገብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሥልጣነ ፡ ክርስቶስ ፡ ወምስለ ፡ ጸሐፊሁ ፡ ዘአጽሐፈ ፡ በንዋዩ ። Suit une explication des mots difficiles de l'ouvrage.

Fol. 1-2 r°, en blanc; – fol. 2 v°, notes sur le calendrier ecclé-

siastique; – fol. 145 r°-v°, fragment théologique d'un ouvrage indéterminé.

Parchemin; 145 feuillets; 198 sur 200 millimètres; deux colonnes par page; 23 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 18.]

117

Fol. 1 r°, le Qērlos. – Explicit (fol. 112 v°) : ተፈጸመ ፡ ቃሬክ ፡ ዘቅዱስ ፡ ቄርሎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ በረከቱ ፡ ጸሎቱ ፡ ወሀብቱ ፡ ረድኤቱ ፡ ተሀሉ ፡ ምስለ ፡ ፍቁሩ ፡ ኢያሱ ፡ ክፍሉ ፡ (mot gratté et de lecture douteuse) ፡ በሰላመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አሜን ፡ ወአሜን ፡ ለይኩን ፡ ለይኩን ፡ ወጸሐፊሁ ፡ ማርቆስ ።

Une colonne et demie du fol. 83 v° et la colonne suivante du fol. 84 r° ont été grattées; – fol. 87 v°, en blanc; au recto, recette magique contre la ሕማመ ፡ ፈንጊጊ ፡ (syphilis); – fol. 113 r°, notes explicatives sur la Bible et sur les noms de Dieu.

Fol. 1 r°, en haut, note d'Antoine d'Abbadie : « J'ai reçu ce livre en cadeau de M. Chefneux, négociant français en Éthiopie. Juillet 1894. »

Parchemin; 113 feuillets; deux parties. — 1re partie : fol. 1-87; 260 sur 275 millimètres; deux colonnes par page; 23 lignes par colonne. — 2e partie: fol. 88-113; 258 sur 214 millimètres; deux colonnes par page; 27-36 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 246.]

118

Sermon de Pachôme. Fol. 1 r° : በስመ ፡ አብ ፡ . . . ነገር ፡ ዘአባ ፡ ጳኵሚስ ፡ ጻድቅ ፡ ተጽሕፈት ፡ ለተ (!) ፡ መጽሐፍ ፡ ለእለ ፡ ይገብሩ ፡ ፈቃደ ፡ እግ" ፡ ቅድመ ፡ ኵሉ ፡ እመን ፡ በእግ" ፡ አብ ፡ ፈጣሬ ፡ ኵሉ ፡ ዓለም ፡ ወእጐ (?) ፡ እምላክ ፡ በኵሉ ። በሰማይ ፡ ወበምድር ። ዘፈቀደ ፡ ይቀትል ፡ etc.

Parchemin; 18 feuillets; 100 sur 125 millimètres; deux colonnes par page; 14 lignes par colonne; XIXe siècle. — [Abbadie, 243.]

119

I. Fol. 1 r°, Mār Yesḥaq, le 3e livre des œuvres ascétiques d'Isaac de Ninive.

II. Fol. 112 r°, Maṣḥafa samā'etāt «livre des témoignages sur la qualité de Messie de notre Seigneur et notre Dieu, exposés par nos saints Pères».

III. Fol. 117 r°, «Du discours des Pères (emnagara abaw). Nous avons appris ceci du Seigneur, le Père; nous avons été informés de ceci par le Fils Unique; nous avons pris ceci du Saint-Esprit.» La fin manque, un feuillet ayant disparu entre le 126e et le 127e.

Fol. 116 v°, en blanc; — fol. 127 r°, essais d'écriture.

Parchemin; 127 feuillets; 220 sur 245 millimètres; deux colonnes par page; 20 lignes par colonne; écriture élancée, se rapprochant du type du XVIIe siècle, quoique le manuscrit semble être du XIXe. — [Abbadie, 178.]

120

Fol. 1 r°, Mār Yesḥaq; voir n° 119; — fol. 129 r°, note sur la version : ተተርጐመት ፡ ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ እምልሳነ ፡ ዐረቢ ፡ ኅበ ፡ ልሳነ ፡ ኢትዮጵያ ፡ በሥምረተ ፡ እግ' ፡ ልዑል ፡ ወበኑ ፡ ስርሐቱ ፡ ወሎቱ ፡ ስብሐት ፡ በምድር ፡ etc.

Parchemin; 129 feuillets; 175 sur 195 millimètres; deux colonnes par page; 19 lignes par colonne; fin du XVIIIe ou XIXe siècle. — [Abbadie, 33.]

(A suivre.)

OBSERVATIONS

SUR UNE LANGUE PRÉCANONIQUE DU BOUDDHISME,

PAR

M. S. LÉVI.

Aśoka, dans l'édit de Bhabra où il indique au clergé bouddhique un choix de textes recommandés, désigne entre autres «la Leçon à Rāhula concernant le mensonge» : *Lāghulovāde musāvādaṁ adhigicya.* J'ai déjà eu l'occasion (*J. as.*, 1896, I, 475 et suiv.) d'appeler l'attention sur ce texte; j'ai montré que le sutta du canon pali (Majjhima Nikāya, n° 61) «la Leçon à Rāhula» (Rāhulovāda) [sur le mensonge] se retrouve à peu près identique dans la collection sanscrite traduite en chinois (Madhyama Āgama, éd. Tōk., XII, 5, 16[b]; sūtra 14 du Tchong A-han); j'ai signalé aussi les particularités phonétiques du titre cité par Aśoka : «M. Minayeff a déjà observé l'étrangeté de la forme *lāghula* inconnue aux deux langues canoniques; un autre terme de cette brève formule *musāvādaṁ adhigicya* présente un double phénomène également anormal dans la langue de Piyadasi. Le passage de la sourde (*k*) à la sonore (*g*) entre deux voyelles, si commun dans les prâcrits littéraires, extrêmement rare en pali, est presque sans exemple dans les Édits (Senart II, 427). En outre, le maintien de la semi-voyelle dans le groupe *cya* est contraire aux lois grammaticales du pali aussi bien qu'à l'usage constant des inscriptions (Senart II, 424-426).» M. T. Michelson, qui a rendu de si grands services à l'étude grammaticale des inscriptions d'Aśoka, trouve la phonétique du mot *adhigicya* si anormale qu'il propose de lire *adhigiḍhya;* malheureusement ce mot manque aux

langues de l'Inde, et pour l'interpréter M. Michelson est obligé de recourir à l'indo-européen. Sur la foi de l'avestéen *garᵉd*[1], du latin *gradior,* du vieux-slave *grędą,* etc., il pose une racine *gṛdh,* d'où *adhigṛdhya;* puis, sous l'influence de l'*ṛ* voyelle, la dentale se serait lingualisée; et on arrive ainsi à *adhigiḍhya.* La solution est élégante, mais l'artifice est trop ingénieux pour convaincre personne. M. Michelson a traité un élément isolé du problème, sans le considérer dans son ensemble. Si tant de particularités phonétiques se trouvent accumulées dans un groupe de trois mots, et si ces trois mots constituent le titre d'un texte cité par Aśoka, il est légitime de se demander — comme je l'ai déjà fait autrefois — si «Piyadasi ne reproduit pas ici les termes de l'original qu'il vise». D'autres indices permettent de serrer la question.

Le stūpa de Bharhut, édifié sans aucun doute à une époque voisine d'Aśoka, a conservé un grand nombre d'inscriptions votives; elles sont écrites dans un dialecte qui maintient constamment les consonnes intervocaliques au même degré que le sanscrit et le pali. Pourtant la légende qui accompagne l'image de la donation du Jetavana (Hultzsch, *Z.D.M.G.,* XL, p. 64, n° 38) présente une anomalie : *Jetavana Anādhapeḍiko deti koṭisaṁthatena ketā* «Anādhapeḍika donne le Jetavana qu'il a acheté en le recouvrant de koṭis». Le donateur du Jetavana, célèbre dans l'histoire du bouddhisme, porte en sanscrit comme en pali le nom de *Anāthapiṇḍika* ou *Anāthapiṇḍada* «celui qui donne la bouchée aux indigents» : *a* + *nātha* + *piṇḍa.* Ici pourtant, la sourde dentale aspirée intervocalique *th* est remplacée par la sonore aspirée *dh.* On ne saurait invoquer une confusion de lettres; le *dha* du IIIᵉ siècle av. J.-C., 𑀥, diffère nettement du *tha,* 𑀣, que la même inscription offre justement dans le mot *saṁthatena.* On peut encore moins incriminer l'ignorance du

[1] Cette racine ne paraît dans l'Avesta qu'à l'intérieur d'une formule liturgique stéréotypée : *aiwi-gərədmahi* «nous commençons [la cérémonie]».

rédacteur ou du graveur quand il s'agit d'un nom si fameux. Puisque l'anomalie paraît dans un mot qui appartient à la tradition religieuse, on est porté à supposer que le rédacteur a maintenu la forme *Anādhapeḍika* telle que la tradition religieuse l'avait consacrée, sans oser la ramener au niveau normal de la langue qu'il emploie, et qui aurait exigé *Anātha°*.

Le même phénomène s'observe encore à Bharhut dans la légende d'une scène figurée (Cunningham, *Stūpa of Bharhut*, pl. XLVIII, 2; Hultzsch, *loc. cit.*, n° 3) : *Maghādeviya jataka.* C'est le jātaka raconté dans la collection palie sous la rubrique : *Makhādeva-jātaka;* le roi Makhādeva, averti par les premiers cheveux blancs, abdique et se retire du monde. Ici encore, dans un nom donné par la tradition, l'inscription présente une sonore substituée à la sourde intervocalique (pour la dérivation, cf. *Yavamajhakiyaṁ jātakaṁ,* n° 72; *chadaṁtiya jātakaṁ,* n° 85). Comme le sanscrit, dès l'époque védique, possédait les deux mots *makha* et *magha,* voisins de sens ainsi que de son, la forme *Maghādeva,* amenée par l'altération de *Makhā°*, pouvait facilement se perpétuer comme une forme normale.

Un dernier exemple est absolument décisif. Sur un panneau (Cunningham, pl. XXVI, 8) qui montre la fâcheuse histoire d'un mari bafoué, le graveur a écrit (Hultzsch, n° 155) : *yaṁ bram[h]ano avayesi jatakaṁ.* Le fabliau sculpté ici porte dans la collection palie le titre de : *Aṇḍabhūta-jātaka;* ce nom rappelle une expression amusante du vers qui exprime la morale du conte; l'épouse infidèle avait été pourtant prise et surveillée «dès l'œuf» par l'infortuné mari. Ce vers commence par les mots : *yaṁ brāhmaṇo avādesi* «quand le brahmane jouait de la musique»; le rédacteur de l'inscription les a rappelés pour préciser le sujet. Mais, au lieu du pali *avādesi,* il note *avayesi.* Dans le texte auquel il se réfère, la sonore intervocalique a donc disparu, comme dans la plupart des pracrits; mais elle a laissé derrière elle, tout au moins entre les voyelles *a* et *e,*

la *ya-śruti* prescrite par les grammairiens et maintenue régulièrement par les scribes jainas (cf. PISCHEL, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, § 187).

Si on compare les variations de certains mots dans la tradition palie et dans la tradition du bouddhisme sanscrit, on constate que leurs divergences supposent un état antérieur où le phonétisme était au stage *adhigicya, anādha°, magha°, avayesi*. Le canon pali nomme à diverses reprises le parivrājaka *Māgandiya*, qui eut la folle pensée de marier sa fille avec le Bouddha (p. ex. Sutta Nipāta, Māgandiyasutta, v. 835 et suiv.; Majjhima Nikāya, Māgandiyasutta [75]; Milinda, p. 313; Atthakathā sur Dhammapada, II, 1). Le même personnage est le héros d'un long récit du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins, incorporé dans le Divyāvadāna [XXXVI]. En sanscrit il est appelé *Mākandika*. Yi-tsing, dans la traduction chinoise du Vinaya, rend ce nom par 無憂 *wou yeou* «sans chagrin»; la version tibétaine du Dulva le traduit par མ་ངུ *ma ṅu* «pas de cri». L'une et l'autre supposent une interprétation étymologique du nom par *mā* prohibitif et le verbe *kad, kand,* doublet de *krad, krand* (Dhātupāṭha, I, 70; cf. Daiva avec le commentaire de Puruṣākāra, v. 105 : *āhvāne rodane krandeḥ kandeḥ*, etc. [éd. de la *Trivandrum Sanskrit Series*, I, p. 81]). C'est là un simple jeu d'esprit. Patañjali enseigne expressément la formation *Mākandika* comme un patronymique dérivé du féminin Makandikā (sur Pāṇini, IV, 1, 114, corrigé par un vārttika de Kātyāyana), tandis que la formation *Mākandaka*, d'après la Kāśikā sur Pāṇini, IV, 2, 76, s'applique aux habitants de la ville de Mākandī. Le canon jaina connaît le même nom sous la forme *Māgaṁdiya;* Māgaṁdiyaputta est un des disciples de Mahāvīra d'après la Bhagavatī (WEBER, *Ind. Stud.*, XVI, 301); mais le nom de Mākandī passe au degré Māyaṁdī ou même Māiṁdī dans un autre texte canonique, les Nāyādhammakahāu, où il désigne le héros qui donne son nom au neuvième chapitre

(il y est le héros d'un épisode qui se retrouve dans l'avadāna de Mākandika, le voyage à l'île des Rākṣasīs). Ainsi le pali présente ici le même stage que le pracrit jaina; au lieu de Mākandika, qui serait la forme normale en pali tout comme en sanscrit, il réduit la sourde intervocalique *k* à la sonore *g* à l'intérieur du mot, et à la *ya-śruti* dans l'affixe de dérivation. La même usure anormale du suffixe reparaît dans une vieille appellation d'Indra, *Kauśika,* que le sanscrit bouddhique a conservée fidèlement, tandis qu'elle apparaît en pali sous la forme *Kosiya* dès les vieux textes du Dīgha Nikāya (Sakkapañha).

La même alternance se manifeste aussi dans les noms de lieu. Le fameux parc de Bénarès où le Bouddha prêche son premier sermon porte en pali le nom de *Isipatana;* le sanscrit a fréquemment la forme correspondante *Ṛṣipatana* ou *Ṛṣipattana* (p. ex. Mahāvyutpatti, 193, 28 et 29; Avadāna-śataka, *passim*), mais le Divyāvadāna écrit *Ṛṣivadana* aussi bien dans l'extrait de l'Aśokāvadāna que dans le fragment du Vinaya. Le Mahāvastu emploie concurremment les deux formes. M. Senart s'est gardé de les réduire à l'uniformité (comme M. Lefmann paraît avoir fait dans son édition du Lalitavistara), et il observe sagement (I, 631) : «Cette orthographe populaire et pracrite mérite d'autant plus l'attention qu'elle s'est maintenue contre une étymologie ayant cours, et qui la devait aisément ramener à la forme classique, tandis que la forme en °*pattana* ne paraît fondée que sur l'analogie illusoire des noms propres formés au moyen du mot *pattana* [ville].» En fait, le Mahāvastu, malgré sa graphie, rapporte tout comme le Lalitavistara (éd. Lefmann, 19, 3) l'histoire des ṛṣis qui tombèrent consumés du ciel sur le sol du parc (I, 359). Ainsi sous l'élément °*vadana,* malgré la confusion facile que suggérait le sanscrit *vadana* «visage», on continuait à reconnaître le mot *patana* modifié par l'adoucissement des consonnes intervocaliques, tel que la

tradition l'avait consacré. — Le canon pali (Mahāvagga, V, 13, 12; etc.) désigne le village de *Kajaṅgala* comme la limite orientale du Pays du milieu; au delà sont les «marches». C'est ainsi que le Bouddha l'a enseigné à Koṭikarṇa, dans une consultation célèbre. Les autres Vinayas ont tous enregistré cette consultation (cf. PELLIOT, *B.É.F.E.-O.*, 1904, 379 et suiv.); mais ils ont tous remplacé le nom de Kajaṅgala par d'autres indications. Le nom du village reparaît en sanscrit dans les récits de l'Avadāna-śataka (78); il y est écrit *Kacaṅgalā*. — La ville d'*Aṭavī* «la Frontière», connue sous ce nom dans les textes sanscrits du brahmanisme et du bouddhisme, devient *Āḷavī* (d'où *Āḷavaka*, *Āḷavikā*) dans le canon pali, tandis que le nom de la forêt, *aṭavī*, a conservé en pali la même forme qu'en sanscrit. Le nom de la ville, lié à de nombreux récits sur l'origine des règles du Prātimokṣa, est resté intact au stage que la vieille tradition marquait. (Cf. le nom de Śroṇa *Koṭiviṁśa*, traduit régulièrement en chinois et en tibétain par «Vingt-koṭis», et noté en pali *Koḷivisa*.) — Le nom de la rivière qui baignait les lieux saints de Śrāvastī et de Kuśinagara montre aussi la même alternance, mais avec une répartition inverse : le pali l'appelle *Aciravatī* avec une sourde intervocalique; le sanscrit a une sonore, et dit *Ajiravatī*. La grammaire de Pāṇini consacre expressément cette forme (6, 3, 119 : *matau bahvaco 'najirādīnām*). Le choix entre les deux formes est embarrassant, car le sanscrit possède les deux mots avec des sens très voisins : *ajira* «agile», *acira* «non-lent». Plus tard, le mot *ajira* étant sorti de l'usage, on substitua par à peu près une autre dénomination : *Ajitavatī* «l'invincible»; Hiouen-tsang n'a recueilli que cette désignation. La forme palie semble être une tentative du même ordre. Au reste, le pali montre parfois des durcissements inattendus, qu'on prendrait pour des restitutions malheureuses : le pays de *Cedi*, connu sous ce nom dès l'époque védique, et resté célèbre sous le même nom jusqu'au moyen

âge, devient en pali *Ceti*. Le brahmane *Pauṣkarasādi*, qui porte un nom dérivé très correctement de l'éponyme Puṣkarasad, est devenu en pali *Pokkharasāti;* cependant Buddhaghosa (sur Dīgha, III, 1, 1) n'hésite pas à interpréter le mot comme s'il contenait une sonore *d*, puisqu'il l'explique assez artificiellement *pokkhara-sadisattā* «à cause d'une ressemblance (*sadisa*) avec le lotus»; l'autre étymologie qu'il propose : *pokkhare sayitattā* (var. *saditattā*) ne tient pas davantage compte du *t* de °*sāti*.

Dans la langue technique de la doctrine, certains termes consacrés montrent un flottement analogue entre le pali et le sanscrit. Childers, qui considérait les textes sanscrits du bouddhisme comme des traductions ou des adaptations tardives exécutées d'après les originaux palis, n'hésitait pas à reconnaître dans chacune des divergences l'ignorance et la maladresse des rédacteurs sanscrits. Cette hypothèse simpliste a fait son temps; le progrès des études et les découvertes de l'Asie centrale ont ébranlé et ruiné le privilège canonique du pali. Une autre explication est nécessaire. La fête périodique, le «sabbat» du bouddhisme, comme on l'a justement surnommée, porte en pali le nom d'*uposatha*, équivalent régulier du sanscrit *upavasatha* «le jeûne rituel». Mais le sanscrit bouddhique n'a pas repris à son compte le classique *upavasatha*, tout imprégné d'un parfum brahmanique; il emploie *poṣadha*, qui montre avec la chute de l'*u* initial d'*upa*[1] (cf. J. Bloch, *Indogerm. Forschungen*, XXV, 1909, 239) l'adoucissement de la sourde aspirée intervocalique. Sous cette forme, l'original était méconnaissable; on expliqua ce mot par *poṣa* «nourrir» et *dhāv* «laver», comme l'atteste la

[1] Cf. la forme *posaha* chez les Jainas. — Dans la terminologie du bouddhisme même, on rencontre le pali *satipaṭṭhāna* en face du sanscrit *smṛty-upasthāna*. Les locutions *upaṭṭhitā sati* et *upaṭṭhita-sati* obligent Childers lui-même, malgré ses préventions intransigeantes, à reconnaître l'authenticité de la forme sanscrite. Le pali a, ici encore, hérité de la forme archaïque sans la rétablir au niveau de sa propre phonétique.

IMPRIMERIE NATIONALE.

traduction tibétaine *gso-sbyon* «nourrir [les mérites], laver [les péchés]». Ici encore, pour perpétuer un pareil monstre, il fallait l'autorité d'une antique tradition. — Le mot *ekodi*, si fréquent dans tout le canon pali, a longtemps exercé la sagacité des interprètes. Childers écrivait : «Je n'ose pas donner une opinion bien arrêtée sur le sens de ce mot.» Max Müller a supposé une contraction de *eka-koṭi;* Morris pensait à *eka avadhi* (voir le long article de Morris, *J.P.T.S.*, 1885, 32 et suiv.). Mais les textes sanscrits du bouddhisme ont *ekoti*, que le tibétain rend par *rgyud gčig* «une seule chaîne [de tissu]», et le Śatapatha brāhmaṇa emploie (XII, 2, 2, 4; cf. Mahāyāna-sūtrālaṁkāra, XIV, 14; note 2 de la trad.) déjà le mot avec cette valeur. Le pali qui avait recueilli le mot tel qu'il circulait dans le bouddhisme ancien, n'a plus su le reconnaître ensuite. — Le pali désigne par *opapātika* une catégorie spéciale de naissances, une sorte de génération spontanée. Childers a sur ce mot une note curieuse : «C'est là un des nombreux mots palis qui ont été cruellement maltraités par les Bouddhistes du Nord. Il est simplement formé de *upapāto*, accident... Le mot *aupapātika* ne se trouvant pas en sanscrit, il semble avoir grandement embarrassé les Bouddhistes du Nord quand, à une époque tardive, ils se mirent à traduire les textes palis en sanscrit; ayant une idée confuse du sens, ils le rapportèrent à la racine *pad*, et forgèrent un mot *aupapāduka* ou *aupapādaka* comme son équivalent. Malheureusement pour leur étymologie, le verbe composé *upa-pad* en pali signifie «naître» à la manière ordinaire.» Or le mot *aupapātika* existe en sanscrit, tout au moins dans le sanscrit des Jainas; c'est ainsi qu'ils traduisent en sanscrit le titre du premier des Upāṅgas, en pracrit jaina *Uvavāiya*. Il est piquant de comparer la note de Childers avec les observations de Leumann, l'éditeur de l'ouvrage jaina, et de Weber, qui a donné du canon jaina une analyse détaillée. «*Upapāta,* déclare Leumann (*Das Aupa-*

pātika sūtra, p. 1) est une sanscritisation erronée pour *upapāda*; elle a pu être provoquée par l'idée contenue dans le synonyme *cyava* qui implique la «chute»; mais originellement le mot [en pracrit *uvavāya* ou *uvāya*] ne désignait pas «la chute», mais «l'atteinte», de *upa-pad*, comme le verbe apparenté *uvavajj* [= *upa pad*] le montre tout à fait sûrement.» Et Weber, plus brièvement (*Ind. Stud.*, XVI, 377), en se référant à Leumann : «*Aupapātika* pour rendre le nom [*uvavaiya*] est une fausse sanscritisation, car il ne s'agit pas de $\sqrt{pat}$ + *upa*, mais $\sqrt{pad}$ + *upa*.» Malgré Weber et Leumann, j'accepte avec confiance l'équivalent donné par les Jainas; avec Childers, je crois que le verbe *upapad* a un sens trop banal pour expliquer la valeur spéciale d'*aupapātika* et ses correspondants; l'analogie d'emploi de *cyu*, proprement «tomber», me frappe vivement. Mais je suis loin de m'associer aux conclusions de Childers. La forme du mot dans le sanscrit bouddhique est la marque même de son antiquité; il remonte à l'epoque précanonique où la sourde intervocalique avait passé à la sonore.

Ce phénomène dûment constaté peut aider à expliquer quelques termes obscurs du Bouddhisme le plus ancien. La classification des péchés qui sert de base au Prātimokṣa, et par suite à toute la discipline monastique, doit nécessairement remonter aux origines de la Communauté. Or, des rubriques du Prātimokṣa, trois (*Pārājika*, *Saṅghādisesa*, *Pācittiya*) se sont refusées jusqu'ici à une interprétation définitive. Le mot *saṅghādisesa* s'applique aux péchés de la seconde catégorie; ils n'entraînent pas l'expulsion définitive, comme les pārājikas, mais simplement la suspension et la pénitence. Les commentateurs indigènes et les savants européens ont naturellement analysé le mot en trois termes : *saṅgha* «communauté» + *ādi* «commencement» + *sesa* «reste», et ils se sont tourmentés pour tirer de ces trois éléments un sens raisonnable. Ce serait le péché qui exige au commencement (*ādi*) une réunion de la

communauté pour prononcer la suspension, et quant au reste (*sesa*) une nouvelle réunion pour prononcer la réhabilitation. La combinaison est ingénieuse; mais elle ne résiste pas à l'examen. Le cas des péchés *nissaggiya*, qui impliquent «la remise» (*nissaggo*) de l'objet délictueux, semble indiquer que les dénominations se rapportent plutôt à la sanction qu'à la procédure à suivre. L'emploi de *seso* est déconcertant; on attendrait naturellement *anta* «la fin» par symétrie avec *ādi* «le commencement»; comme on a *daivādyanta* par exemple (Manu, III, 205) «qui commence et qui finit par un hommage aux dieux». D'ailleurs, avant de se laisser aller à ces subtilités, il est au moins prudent d'observer que, dans tous les autres Vinayas, cette catégorie de péchés porte le nom de *saṅghāvaśeṣa*, composé de *saṅgha* «communauté» et *avaśeṣa* «reste». C'est là un composé du type le plus ordinaire; le substantif *avaśeṣa* se combine couramment avec l'indication du restant : *ardhāvaśeṣa* «dont il reste la moitié», etc.; on en trouvera une longue liste d'exemples dans le P. W., et la pratique des textes permet d'en allonger facilement le total. Le nomenclature des péchés s'ouvre par les *pārājikas* qui impliquent l'exclusion définitive; il est tout naturel de placer aussitôt après ceux qui, impliquant une exclusion temporaire, laissent au délinquant «un reste de communauté»; la vertu de l'ordination n'est pas entièrement effacée. Le mot *saṅghāvaśeṣa* traduit à merveille cette idée. Mais le terme *avaśeṣa* a un synonyme de formation analogue, *atiśeṣa*[1], qui insiste sur l'idée de «reste» en la combinant avec la notion de «surplus» (*ati*). Il me paraît évident que le pali *saṅghādisesa* conserve fidèlement une forme archaïque équivalente au sanscrit *saṅghātiśeṣa*, mais altérée par l'adoucissement de la consonne intervocalique.

[1] Kern (II, 70, n. 2) a déjà posé : *adisesa* = *atiśeṣa;* il interprète ce mot par «mise à part, séparation»; mais c'est là un sens purement arbitraire.

L'interprétation chinoise du nom des *pārājikas*, 無餘 *wou-yu* « sans reste », souligne le contraste des deux premières catégories et confirme mon explication; mais elle ne rend pas raison du sens précis de *pārājika*. Les commentateurs palis l'expliquent comme un dérivé de *parā-ji* « vaincre » : *pārājiko hotīti parājito parājayam āpanno*. Le mot aurait une valeur passive; il signifierait « vaincu, qui a subi une défaite ». Rhys Davids et Oldenberg (*Vinaya Texts*, I, 3, n. 2) se rallient à cette étymologie et tentent de la justifier par une idée morale; le péché *pārājika* équivaudrait à une défaite infligée par le démon, sur le chemin du salut. Ce symbolisme est inattendu dans un code étroitement réaliste; je ne crois pas que les exégètes indigènes eux-mêmes y aient jamais pensé. Burnouf (et Kern avec lui), qui préférait chercher dans le terme *pārājika* l'idée d'« expulsion », considérait le mot comme dérivé de $\sqrt{aj}$ + préverbe *parā* (1). Mais, comme le remarquent Rhys Davids et Oldenberg, le verbe *aj* est purement védique, et de plus, même dans les Vedas, il n'est jamais combiné avec le préverbe *parā*. Comme il est désormais légitime d'introduire dans l'explication des mots anciens l'hypothèse d'un adoucissement de la consonne intervocalique, je verrais volontiers dans *pārājika* un ancien **pārācika* (2), dérivé secondaire de *parāc°*, *parāñc°* (comme p. ex.

(1) M. Speyer a encore repris à son compte cette interprétation, *Z.D.M.G.*, LXIV (1910), p. 324. M. Hertel (*ibid.*, p. 661) a voulu établir par des exemples tirés du Tantrākhyāyika que, sans recourir à l'hypothétique *parā-aj*, le verbe *parā-ji* comportait le sens de « expulser ». Mais M. Speyer a bien montré (*ibid.*, LXV, 320) que, dans les exemples allégués, le verbe *parā-ji* conserve son sens ordinaire.

(2) Les Jainas ont conservé ce mot sous la forme ardhamāgadhī : *pārañciya*. Il sert à désigner une des catégories de l'*abbhintarae tave* (*abhyantara tapas*), lequel est divisé en six classes; la première classe porte la rubrique générale de *pāyacchittaṁ*; le *pāyacchittaṁ* se subdivise en dix espèces dont la dernière est *pārañciyārihe* (*pā°-arha*) (*Aupapātika sūtra*, § 30, I). La ṭīkā sanscrite donne comme l'équivalent de *pārañciya* le mot *pārāñcita*, glosé par *tapoviśeṣeṇaivāticārapāragamanam*. En fait, c'est là, comme en bien des cas, une resti-

pārāvata de *parāvant*). Le mot *parāc°* signifie au sens propre « détourné de » avec l'idée d'un éloignement définitif. Le P. W. le traduit (et je reproduis ses termes pour éviter le soupçon de forcer les nuances) : « hinwärts gerichtet, weggekehrt, abgewandt; den Rücken bietend, ein Anderes hinter sich habend, hinter einander stehend; sich entfernend, nicht wiederkehrend, ein für alle Male abgethan ». C'est l'idée de l'abandon sans espoir de retour, si fréquemment exprimée aussi par un composé de *parāc°*, *parāṅmukha* (« Nichts wissen wollend von Jmd. oder Etwas, sich nicht weiter kümmernd um », P. W.). Les péchés **pārācika* seraient ceux qui éloignent complètement et à jamais du Saṅgha.

Dans cette hypothèse, les *pācittiya*, énigmatiques eux aussi, seraient symétriques aux *pārājika* et leur feraient pendant. Le pali *pācittiya* est communément rapporté au sanscrit *prāyaścitta* « expiation » (Childers, Rhys Davids-Oldenberg, etc.). En fait, le sommaire du Prātimokṣa des Mūla-Sarvāstivādins contenu dans la Mahāvyutpatti, § 261, donne bien à cette catégorie de péchés le nom de (*śuddha*) *prāyaścittika*. Mais les fragments du Vinaya de cette école conservés dans le Divyāvadāna n'emploient que le mot *pāyantika* (lu par Cowell, à tort : *pāpāntika*, Divy., 543, 544), mais ils supposent, sans aucun doute, une autre forme encore, très analogue à *pācittiya*, car *pāyantika* y est expliqué ainsi : « un péché qui brûle, qui cuit (*pacati*), qui fait tomber (*pātayati*, lu à tort *yātayati* par Cowell) ». Le mot *pacati* « il cuit » est évidemment mis là pour rendre raison d'un mot comme *pācittiya*. Les traducteurs chinois ont unanimement adopté l'interprétation du mot par 墮 *to* « tomber »; de même les Tibétains le rendent par *ltuṅ* « tomber ». La transcription chinoise *po-ye-t'i*, qui a passé dans toutes les versions des Vinayas, est empruntée au tokharien *pāyti* (cf. *J. as.*,

tution purement arbitraire, qui atteste l'insuffisance de la tradition chez les Jainas autant que chez les Bouddhistes.

1912, I, 108), qui remonte au sanscrit *pāyantika*. Le rapprochement de *pācittiya* et de *prāyaścitta* abonde en graves difficultés qu'on semble ignorer systématiquement. Il faudrait expliquer pourquoi *prāyas* s'est réduit à *pā*°, pourquoi le groupe *śc* qui donne normalement *cch* (*paścāt* > *pacchā*) a abouti ici à *c*. Pischel (*Grammatik der Prakrit-Sprachen*, § 165) signale bien dans la māgadhī des Jainas, à côté de la forme normale *pāyacchitta* (Jīyak., 18; Uvās.; Nāyadh.; Ovav.; Kappas.) une forme réduite *pacchitta* (Samav., 91), qui se retrouve en apabhraṁśa dans un exemple cité par Hemacandra (IV, 428); mais là encore, malgré la réduction initiale, on retrouve le groupe nécessaire *cch* comme l'équivalent de la combinaison *śc* en sanscrit. Il semble donc inévitable de chercher une autre explication pour *pācittiya*. Au surplus, le sens d'« expiation » attribué à ce mot est purement arbitraire; je ne connais pas un texte qui prescrive d'expiation pour les péchés de cet ordre; ce sont des fautes mineures qui se réparent par la confession et l'absolution. L'analogie de *parāc*° suggère l'analyse *prāk-citta* qui aboutit régulièrement dans les pracrits à *pac-citta*, comme *prāg-bhāra* donne *pabbhāra* (cf. Pischel, *Gramm.*, § 270). Le pracrit *paccitta* admet la variante graphique *pācitta*, d'où *pācittiya* serait dérivé régulièrement. Le maintien de la sourde *c* intervocalique s'expliquerait par la résistance de la double qu'elle recouvre. Le sens du mot reste difficile à préciser. *Prāc*° « en avant » est l'opposé antithétique de *parāc*° « en arrière »; transporté dans l'ordre de l'orientation, *prāc*° est « à l'est » et *parāc*° « à l'ouest ». La notion de « chute » qui est restée attachée au terme *pācittiya* (témoin les Chinois et les Tibétains, et la variante sanscrite-tokharienne) suggère une interprétation : *prāk-citta* « la pensée en avant », comme *prāk-śiras* serait *praeceps* « la tête en avant ». Mais *prākcitta* peut grammaticalement signifier aussi « avant la réflexion » (cf. *prāk-cira*, *prākprātarāśika*). Dans un cas, il s'agirait des actes commis

«avec précipitation»; dans l'autre, des actes «qui précipitent» [aux enfers, comme glosent les Chinois].

Un texte que l'orthodoxie reconnaît postérieur au Bouddha présente encore le phénomène de l'adoucissement intervocalique. Cent ans après le Nirvāṇa, les moines de Vaiśālī suivent dix pratiques hérétiques. Un concile se réunit qui condamne ces délinquants et restaure la tradition orthodoxe. Les Vinayas ont enregistré une liste schématique des dix innovations hérétiques; mais le sens précis de chaque article reste difficile à déterminer. Le huitième article du pali est exprimé ainsi : *jalogi pātum* (Cullavagga, XII, 1, 10). Le vieux Revata, consulté par les tenants de l'orthodoxie, demande : «*Jalogi?* Qu'est-ce que c'est? — Une liqueur spiritueuse (*surā*) qui n'est pas encore devenue une boisson enivrante (*majja*), est-il permis de la boire? — Non, ce n'est pas permis!» Revata n'a pas compris le mot *jalogi*, et doit demander une explication. Il n'est pas le seul. Malheureusement, l'explication varie d'un texte à l'autre, et trahit l'embarras des braves gens qui informent Revata. Le Vinaya des Dharmaguptas, proche parent du Vinaya pali, a carrément esquivé la difficulté (éd. Tōk., XV, 6, 51ᵇ; chap. 54) : «Est-il permis de boire de la boisson fermentée *che-lou* 飲闍樓酒 (*che-lou* = *jalo*)?» Revata, qui ne manque jamais de s'informer d'abord sur le point litigieux, glisse cette fois par exception, et répond : «Non, ce n'est pas permis!» Les Mahīśāsakas, dont le Vinaya est parallèle au pali, donnent la même explication que lui (éd. Tōk., XVI, 2, 71ᵃ) : «Est-il permis de boire du *che-lou-kia* (*jaloga*) 飲闍樓伽酒? — Qu'est-ce que le *che-lou-kia?* — C'est une liqueur spiritueuse fermentée qui n'est pas encore à point 釀酒未熟.» Les Mahāsāṅghikas, dans le récit du concile de Vaiśālī (chap. 33), n'énumèrent pas les dix points. La traduction chinoise du Vinaya des Sarvāstivādins (éd. Tōk., XVI, 7, 27ᵇ; chap. 60) ne conserve pas l'énoncé du pali; elle y substitue

«l'indigence locale» 貧住處. «Qu'est-ce que l'indigence locale? questionne Revata. — Les moines de Vaiśālī disent : Quand nous habitons quelque part, le manque de ressources nous fait boire des spiritueux 我等住處貧作酒飲.» Pour expliquer cette substitution inattendue, on est tenté de croire que le traducteur Vimalākṣa (qui est responsable des deux derniers chapitres) a lu *jalauka,* et, conformément à une tradition qu'il avait reçue, l'a analysé ainsi : *jala*=*jaḍa* «hébété» +*oka* «résidence». Vimalākṣa passait pour une lumière du Vinaya; le grand Kumārajīva, qui traduisit le Vinaya des Sarvāstivādins, avait été son élève à Koutcha. Il ne faut donc pas traiter trop dédaigneusement son interprétation. Au reste, nous allons retrouver la lecture *jalauka* chez les Mūla-Sarvāstivādins, qui sont une branche de la même école. Du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins, nous avons deux traductions : une en chinois, par Yi-tsing, du type des «belles infidèles»; une autre en tibétain, scrupuleusement littérale. Yi-tsing (éd. Tōk., XVII, 2, 96[b]) substitue à l'énoncé *jalogi pātum* une formule qu'il dégage du commentaire : «guérir la maladie» 治病. L'explication donnée à Revata dit : «C'est mélanger des spiritueux avec de l'eau, puis agiter le mélange et s'en servir comme boisson» 以水和酒攪而飲用. Mais la version tibétaine (Kandjour, Dulva, t. 102, p. 307, publiée par M. de Lavallée Poussin dans le *Muséon,* 1905, p. 314) a une rédaction toute différente : «Les moines de Vaiśālī buvaient, en tetant comme des sangsues, des boissons fermentées qu'ils rendaient licites par raison de maladie» *Yaṅs pa čan gyi dge sloṅ rnams kyis srin bu pad ma bźin du čhaṅ bźibs te 'thuṅs nas nad pas ruṅ bar byed de.* Nous retrouvons ici le prétexte de maladie mentionné aussi par Yi-tsing, mais associé à un détail que Yi-tsing a cru pouvoir supprimer. Les moines, pour tourner la loi, ne buvaient pas l'alcool, mais ils le suçaient «comme des sangsues». La sangsue porte en sanscrit le nom de *jalauka* «l'habitante des

eaux », composé de *jala* + *oka;* c'est là un mot régulier, usuel, classique[1]. Le *jalogi* du pali est un *ἅπαξ λεγόμενον*, et l'interprétation qui en est donnée par les Theravādins aussi bien que par les Mahīśāsakas n'est clairement qu'un effort d'imagination pour tirer de ce mot inintelligible un sens raisonnable. L'interprétation des Sarvāstivādins, à travers le chinois de Vimalākṣa, semble reposer en dernière analyse sur une lecture *jaḍauka* étroitement apparentée à *jalauka* des Mūla-Sarvāstivādins. L'interdiction de « boire à la sangsue », promulguée d'abord dans un dialecte qui pratiquait l'adoucissement de la sourde intervocalique, est arrivée telle quelle aux rédacteurs du canon pali qui n'ont plus reconnu sous son altération le terme original; ainsi des autres écoles, à l'exception des Mūla-Sarvāstivādins, qui montrent encore sur d'autres points du canon une incontestable supériorité.

Le cas du mot *adhigicya*, dans le titre du sūtra cité par Aśoka, est donc loin d'être isolé. Il faut reconnaître que dès ce moment la langue, celle du Magadha tout au moins, avait accompli une importante modification phonétique. M. Senart avait déjà signalé le fait (*Inscriptions de Piyadasi*, II, 426) : « L'écriture laisse entrevoir par quelques inadvertances que le niveau phonétique de la langue parlée est déjà tombé au-dessous de celui que marquent les habitudes dominantes de la langue écrite. » Et à côté d'*adhigicya*, il cite encore à l'appui *libi* (*lipi*), à Delhi, VII-VIII, 10, 11; *laheyu* (*labheyu*), à Jaugada, éd. dét., II, 6; *lahevu* à Dhauli dans le passage correspondant; *hidaloga, palaloga* à Jaugada, *ibid.*, 7 (Dhauli a *hidaloka palaloka*) et *hidalogikapālalokika, ibid.*, 13. Dans le même édit, je relève aussi à Dhauli, II, 7, le cas plus surprenant encore de *ajalā* en face de *acala* à Jaugada. Au reste, la transcription grecque de Pāṭaliputra, Παλιβοθρα, fixée un

[1] Le mot survit dans les parlers de l'Inde actuelle. M. Jules Bloch me signale marathe *jaḷū, jaḷūkā;* guzerati *jaḷo;* singhalais *jāru;* penjab occ. *jālam.*

peu plus tôt par Mégasthène, aux environs de l'an 300 av. J.-C., atteste aussi le même état de dégradation phonétique; la réduction de *Pāṭali°* à *Pali°* suppose que la sourde cérébrale intervocalique s'était d'abord adoucie en *ḍ* > *ḷ* : *Pāḍali°* (*Pāḍaliputta* en pracrit jaina, Pischel, § 292), *Pāḷali* > *Pāli°*; le *β* de Παλιβοθρα montre d'autre part que le *p* intervocalique avait passé à la sonore. (Il faut aussi noter la résistance du groupe final *tra*, que les grammairiens du pracrit autorisent, Pischel, § 268. Le *θ* au lieu du τ qu'on attendrait normalement tient sans doute aux habitudes iranisantes du parler de Mégasthène, qui était attaché à la cour du satrape Sibyrtios en Arachosie. Il n'est pas jusqu'à la présence de l'*ŏ* = *u* primitif devant un groupe de consonnes qui ne réponde aux règles des pracrits. Cf. *ŏṭṭha* = *uṣṭra*, *pŏkkhara* = *puṣkara*, et voir Pischel, § 125.)

Si les faits que j'ai réunis ne sont pas contestés, et si l'explication que j'en propose est reconnue exacte, les conséquences qui s'en dégagent sont d'une gravité inattendue. Les stériles débats sur l'authenticité du canon pali ou du canon sanscrit sont éliminés. Sanscrit et pali n'apparaissent plus que comme les héritiers tardifs d'une tradition antérieure, récitée ou rédigée dans un dialecte disparu, qui avait atteint déjà un stage avancé d'usure phonétique. Ici encore, la concurrence du Jainisme et du Bouddhisme apporte à la critique un instrument de contrôle. Né à la même époque que le bouddhisme et sur le même domaine, le jainisme a dû comme le bouddhisme employer d'abord un des parlers du pays de Magadha où les consonnes subissaient une poussée de dégradation. Quand il s'est mis plus tard à rédiger ses textes sacrés, il a, pour ainsi dire, nivelé en bas la «demi-māgadhī» (*ardhamāgadhī*) qu'il adoptait comme langue sacrée; il a affaibli les consonnes intervocaliques au point de les réduire à un phonème à peine articulé, la *ya-śruti*. Le bouddhisme a réagi dans un sens diamé-

tralement opposé; sans doute sous l'influence des éléments occidentaux qui avaient acquis la prépondérance dans l'Église, il s'est rapproché de la norme sanscrite. Le pali consacre probablement le triomphe des Pāṭheyakas de l'Ouest contre les «gens de l'Est» (*Pācīnakas*), héros fâcheux du concile de Vaiśālī. Mais ce triomphe linguistique n'est pas encore accompli au temps d'Aśoka, ni même sous les derniers Mauryas. Le clergé de Pāṭaliputra, auquel Aśoka s'est affilié, récite encore ses textes dans un dialecte magadhien marqué de traits originaux : *Lāghula* (pour *Rāhula*, avec le *l* magadhien pour le *r* sanscrit, le *gh* archaïque pour le *h* sanscrit); *adhigicya* avec l'adoucissement de la sourde intervocalique et le maintien de la semivoyelle palatale dans un groupe où la sourde dentale du sanscrit a été remplacée par une palatale, mais où le pali d'autre part, comme la langue officielle d'Aśoka, a accompli l'assimilation totale (*adhigicya*, sanscrit *adhikṛtya*, pali *adhikicca*). Vers la fin du IIIᵉ siècle, le clergé de Bharhut récite encore les vers du Jātaka avec la *ya-śruti* de l'ardhamāgadhī jaina substituée à la sonore intervocalique (*avayesi*, pali *avādesi*, sanscrit *avādayat*). Si Aśoka, le patron de l'orthodoxie, a connu le canon pali, il ne l'a point adopté, et le crédit du canon pali se trouve cruellement atteint. Ou bien Aśoka, les moines de Pāṭaliputra et les moines de Bharhut ne l'ont pas connu, parce qu'il n'existait pas encore, et la date du canon pali s'abaisse jusqu'au IIᵉ siècle av. J.-C., si ce n'est plus tard encore. En outre, la liste traditionnelle des «dix points» de Vaiśālī, et vraisemblablement le souvenir du conflit qu'ils provoquèrent, ont été fixés originellement dans la langue précanonique du Bouddhisme, telle qu'elle existait au temps des Mauryas. Par là, le concile de Vaiśālī, qu'on a parfois traité comme une simple invention, retrouve des droits plus sérieux à faire valoir devant la critique. Nous ressaisissons un peu de réel dans une période qui semblait inaccessible à l'histoire positive

NOTE ADDITIONNELLE.

Vartakā « la caille ».

Parmi les jātakas les plus fameux figure le jātaka « du Petit de la Caille ». Il est raconté en sanscrit dans la Jātakamālā XVI, en pali dans le Jātaka n° 35, Fausböll, I, 213-214, et dans le Cariyāpiṭaka, III, 9. Dans le texte sanscrit, la caille est désignée par le mot *vartakā;* dans le Cariyāpiṭaka pali, on a l'équivalent *vaṭṭakā* (le Jātaka pali n'emploie le mot qu'au masculin *vaṭṭaka*). Mais la littérature sanscrite ne connaît par ailleurs pour désigner la caille femelle que le féminin *vartikā;* les dictionnaires indigènes n'en connaissent pas d'autre, et le mot se rencontre sous cette forme dans le Ṛg Veda aussi bien que dans le Mahā Bhārata, Vāgbhaṭa ou Bhavabhūti. Pourtant le féminin *vartakā* peut se réclamer d'un grammairien considérable. Sur le sūtra VII, 3, 45 de Pāṇini (*na yāsayoḥ*), qui prescrit deux exceptions à la formation des féminins en °*ikā*, Kātyāyana observe : *vartakā śakunau prācām* « *Vartakā* pour désigner un oiseau (dans l'usage) des orientaux ». L'auteur du Mahābhāṣya commente à son tour l'observation en la développant : *vartakā śakunau prācām upasaṁkhyānaṁ kartavyam* | *vartakā śakuniḥ* | *śakunāv iti kimartham* | *vartikā bhāgurī lokāyatasya* | *prācām iti kimartham* | *vartikā* | « Il faut ajouter à l'énumération *vartakā* pour désigner un oiseau (dans l'usage) des orientaux. *Vartakā,* c'est un oiseau. Pourquoi dit-il : « pour désigner un oiseau » ? (Parce qu'on dit *vartikā* dans) : vartikā bhāgurī lokāyatasya [cf. WEBER, *Ind. Stud.*, XIII, 343]. Pourquoi dit-il : « des orientaux » ? (A cause de :) *vartikā.* » La Kāśikā répète le Mahābhāṣya jusqu'à *vartakā śakuniḥ* et continue : *prācām anyatra udīcāṁ tu vartikā* « (Il dit :) « des orien-

«taux» mais les gens du Nord disent *vartikā*.» Ainsi, au temps de Kātyāyana, qui vit vers l'époque d'Aśoka, le mot *vartakā* est reconnu comme une forme correcte en sanscrit «chez les orientaux», c'est-à-dire dans la vallée du Gange, et cette forme «orientale», associée sans doute dès l'origine à un jātaka né chez «les orientaux», a survécu grâce à lui et s'est perpétuée comme un souvenir direct des origines bouddhiques.

MÉLANGES.

ÉTYMOLOGIES TURQUES.

Nous avons réuni ici quelques observations que nous a suggérées la lecture de deux ouvrages récents.

C'est d'abord le livre de M. Marçais, *Textes arabes de Tanger*, Paris, 1911 (*Bibliothèque de l'École des Langues orientales vivantes*).

Page 318. — زردة «régal». Fait penser au persan *zerde*. On servait aux Janissaires, quand ils étaient convoqués au palais (jours de paye), le *zerde pilavî* «riz au safran». C'est en refusant d'en manger que cette milice manifestait, le cas échéant, son mécontentement. Cette tradition aurait-elle été conservée par les Janissaires de l'*oğaq* algérien?

P. 357. — صفر. Le mot *sefer* signifie «fois» dans l'usage turc, également.

P. 364. — ضربز. Le mot τραπέζιον est représenté aujourd'hui en turc par طرابزان *tîrabzan* «balustrade». Mehemet Efendi (1722) écrit : طرابزون «balustrade» (à l'Opéra de Paris), *Relation*..., p. 43; traduction de Galland, p. 128. — Comparer Bianchi : طره بوزان *thyrā-bouzān* (*sic*) «herse, espèce de grille...».

P. 432. — قلبرطل, قالابرطال «tapage, tumulte», à rapprocher de قارابرطل «pillage». Il s'agit manifestement du turc *qara partal*. *Partal* dans le sens de «bagage, effets» n'est plus employé par l'osmanli moderne, mais on le trouve encore dans le dicton suivant : شيشمان ايدك قنى سنك صارقالك زنكين ايدك قنى سنك پارتالك *šišman idin hanî senin sarqalîn, zeng'în idin*

hanî senin partalîn? « Tu étais gras, où est ta graisse? tu étais riche, où sont tes nippes? » (Proverbes de *Teke Zade,* p. 171.) — Le mot figure dans le dictionnaire de Radlof comme *ǧagatay* (partal) et comme *azeri* (partar, paltar). Pavet de Courteille le donne sous پرتل. Il existe en persan et en hindoustani. Dans laquelle de ces langues est-il le plus anciennement attesté? Vullers ne se prononce pas dans son dictionnaire.

L'épithète *qara* (noir) n'a qu'une valeur péjorative. Le sultan Bāber en parlant de ses bagages dit : *qara partal martal* (cité par Radlof). Le sens doit être celui de « gros bagages, hardes ».

C'est certainement ce mot qu'il faut voir dans *cara porta* « pillage » que M. Marçais cite d'après Venture de Paradis (ap. *Revue africaine,* 1895, p. 312). Le changement de sens s'explique tout naturellement par le contexte même des notes de Venture de Paradis. On y voit, en effet, que, dans l'usage des corsaires barbaresques, seules les « hardes » des matelots faisaient objet du « pillage », la cargaison étant de prise officielle.

Signalons enfin la présence de ce mot intéressant dans le portugais. Les dictionnaires de cette langue donnent, en effet, *carapetal* comme vocable usité sur la côte d'Afrique et désignant le sac où les noirs, dans leurs voyages à pieds de factorerie à factorerie, portaient leurs « hardes » (*farnel*). (Voir *Diccionario contemporaneo da lingua portugueza,* Lisboa, 1881, et le dictionnaire de Moraes.)

Le mot *qara partal* appartient indubitablement « à l'argot des corsaires turcs ». (Cf. les syn. osm. *parsal* = *pîrtîq* = *pîrtî.*)

Nous ajouterons quelques observations sur le caractère hypothétique desquelles nous serons les derniers à nous faire des illusions :

P. 257. — چالی *čāli* « rivage de la mer » s'expliquerait facilement par une variante dialectale de osm. *yalî* même sens, le son *ǧ* étant le représentant dialectal du son osmanli *y*. Mal-

heureusement le mot *ǧalî* n'a été relevé, à ma connaissance, dans aucune langue turque.

P. 354. — صرول «pantalon» nous paraît être d'origine turque (à moins d'impossibilité chronologique). Cf. *šalvar* (pantalon), *šalbar, šalbîr, šalpar, šalpañ* appartenant à divers dialectes turcs et dont le sens a en commun l'idée d'objets pendants. (Voir le dictionnaire de Radlof.)

P. 362. — صيطر, à rapprocher peut-être de صويتارى *soytarî* «bouffon».

Les mots qui suivent figurent dans le travail que le P. Louis Ronzevalle a consacré aux *Emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie* (*J. as.*, 10e série, t. XVIII, p. 69 à 106, 257 à 336 et 405 à 462). Nous regrettons de n'avoir recueilli ces quelques additions que tout récemment et de n'avoir pu les soumettre au P. Ronzevalle, au moment même où il a bien voulu nous montrer son manuscrit.

P. 92. — آشاغى. Le mot *âšaǧ* s'explique mieux par l'ancien osmanli آشاغه, *ašaǧa*, même sens.

P. 93. — آغده *aǧda*. La prononciation *aqide*, attestée par le grec, confirme l'étymologie que propose pour ce mot Sāmi-Bey (dans son *Qamus-i-türki*) : ar. عقيده.

P. 94. — آلان *alan* est pour *alañ* (آلاك) qui signifie dans toute une série de dialectes : «troublé, inquiet». Cf. les doublets *alañ-bulañ, alaq-bulaq, ala-bula, alaq ǧulaq*; osm. *allaq bullaq*, etc. (Voir le dictionnaire de Radlof.) On emploie également en osmanli l'expression آلان تالان.

P. 258. — بادنه cf. roumain *badana* ou *bidinea* «pinceau à badigeon».

P. 259. — بازه cf. roumain *bazeá*. Voir Saineanu, *Elem. turc.*, p. 14.

IMPRIMERIE NATIONALE.

P. 273. — پرانغه *pranga* «galère, chaîne de galériens». Pour l'étymologie de ce mot, on peut hésiter entre :

l'ancien italien *branco* donné par Jal dans son *Glossaire nautique* : «étymologie inconnue. (Proprement : troupeau de bœufs, de moutons, etc.) Escouade de forçats envoyés à terre; chaînes qui servaient à attacher à un banc tous les rameurs de ce banc»,

et l'allemand *prange* ou *pranger,* moyen haut allemand *pfrange, pfrenge* (de *prangen* = *drücken*) «carcan». (Voir le dictionnaire de Grimm.)

P. 274. — A propos du mot بيسحديل. C'est pour le mot قمر دين qu'il faut opter. Le «fruit» قمر الدين est mentionné dans les voyages d'Ibn Batoutah, II, 260 et 281 (Defrémery); c'est, d'après ce voyageur, le nom d'une espèce d'abricot qui pousse à Alāïa et à Qonya.

P. 277. — A propos du mot تاليقا. *Brašov* «sorte de voiture», ainsi nommée de la ville de Transylvanie, qui porte le nom de *Brasso* en hongrois et de *Kronstadt* en allemand (*Brašovo* en slave).

Le roumain a : *braşoveancă* «habitante de Brashov; sorte de grande voiture pour le transport des marchandises qui venaient de Brashov». (Dictionnaire de Damé.)

Nous avons relevé sur la côte asiatique du Bosphore la prononciation *prašol.* Il semble que les Turcs confondent *brašov* avec *paračol* (پراچول, voir Barbier de Meynard, t. I, p. 377 et 390, et Sami-Bey, *Qām. tür.*, p. 350), mot qu'ils connaissaient comme terme maritime : de l'ital. *bracciolo* ou *bracciuolo*, fr. «courbe».

P. 280. — تريد. Les Turcs seldjoukides connaissaient déjà le ثريد; voir Ibn-Batoutah, II, 268.

P. 322. — صاپارطه *saparta* «bordée d'artillerie, bordée d'injures». Étym. ital. *sparata* «décharge», de *sparare* «décharger des armes à feu».

P. 412. — قاشر *kašer* «sorte de fromage fabriqué en Turquie». De l'hébreu moderne כשר (*košer*) «pur», à cause des garanties de pureté rituelle que doit offrir la présure de veau qu'on emploie pour faire cailler le lait.

Voici un passage de l'histoire de *Cantimir*, t. III, p. 412 (édition française de 1743), où il est question de ce produit :

«La ville de *Kyrk Ekklesie* [*Qîrq Kilise*]... est presque toute occupée par les *Juifs* que Sultan Mahomet y transplanta de *Podolie;* et ces *Juifs* y ont apporté leur jargon, ou allemand corrompu qu'ils parlent là comme ils font en *Pologne*. Le produit principal du païs, est le beurre et le fromage, qui va tout aux *Juifs* de *Constantinople*, après avoir été marqué du sceau ou caractère sacré du *Haham* ou chef de la Synagogue, pour montrer qu'il est *Casser*, c'est-à-dire net et pur, et fait de main de *Juif*.»

P. 412. — قاشقاوال *qašqaval* «fromage turc, débité sous forme de grands disques plats». Etym. : italien *cacio cavallo*. Ce mot est expliqué ainsi par Tommaseo et Bellini : «Sorta di cacio che si fabbrica nel Napoletano... I Napoletani ancora ne fanno quel cacio che chiamano cavallo di figura tonda a guisa di palla, molto accreditato si bene alquanto duro.» Le mot grec *κασκαβάλι* signifie également «clef de mât» et, dans cette acception tout au moins, aurait pour étymologie l'italien *cacciacavallo* (même sens), d'après Jal.

P. 417. — قرباج *qîrbač* «cravache, fouet». C'est au contraire le slave qui a pris ce mot au turc (peut-être par l'intermédiaire du hongrois).

P. 418. — قطانه *qatana* «grand cheval de race russe». En hongrois *katona* «soldat, militaire (en gén.)». En roumain de

Transylvanie *catană,* même sens. En serbe *kàtana* signifie «soldat à cheval, cavalier». Le sens du mot a donc fortement évolué en passant d'une langue à l'autre.

P. 425. — قوله ou قله *qule* «tour». Les Turcs y voient le mot arabe قُلّة.

P. 440. — ماريول ماريوللق *maryol* «rusé, fourbe», du vénitien *mariòl* que Boerio (*Diz. del dial. Veneziano*) explique ainsi : «*mariòl* (coll' o stretto) add. voce ant. Mariuolo, Malvivente, perverso... Dicevasi ancora nel sign. di *Furbo, Accorto, Destro* [fourbe, adroit, malin]. Ora direbbesi fiamia.»

Tommaseo et Bellini expliquent le mot *mariuolo* ou *mariolo* par «che commette *marioleria,* Ladro, giuntatore» et donnent l'étymologie suivante : «Voce originata da un tale Mario veneziano astutissimo truffatore, detto Mariolo perchè era piccolo di stattura.»

C'est, nous semble-t-il, le même mot que *mariol,* de l'argot français : «faire le mariol, faire le malin» (voir le dictionnaire de Delesalle). Ce mot, d'origine vénitienne, a dû être colporté par les forçats des galères et les pirates. On sait, en effet, que l'argot doit une partie de son vocabulaire au jargon des bagnes. Voir aussi Cihac, *Dict. d'étym. daco-romane,* p. 673, au mot *marghiòl.*

J. Deny.

LES NOMS TIBÉTAINS

DES T'OU-YU-HOUEN ET DES OUIGOURS.

L'empire tibétain du VIIIe siècle eut une fortune éphémère, mais singulièrement brillante, puisqu'il lui fut alors possible de s'étendre au Nord jusqu'aux monts Célestes, et à l'Est de mener campagne jusqu'à la capitale chinoise de Si-ngan-fou.

Jusqu'en ces derniers temps, l'histoire de cette monarchie n'a été connue que par des chroniques indigènes tardives et suspectes, ou par des sources chinoises meilleures sans doute, mais dont la nomenclature étrangère restait souvent mystérieuse. Les extraits du *Goçṛṅgavyākaraṇa* rapprochés par M. F. W. Thomas des *Annales de Li-yul* qu'avait étudiées M. Rockhill, une meilleure utilisation par M. B. Laufer des *Généalogies des rois du Tibet* connues antérieurement par Pallas, Schmidt et E. Schlagintweit, la publication par M. Waddell des anciennes inscriptions tibétaines de Lhasa nous ont valu des indications plus précises et des repères mieux établis. Les manuscrits que Sir M. A. Stein et moi-même avons recueillis à Touen-houang viendront aider à cette sorte de rénovation des études historiques sur l'ancien Tibet. En attendant le jour prochain où il sera possible, j'espère, d'éditer intégralement certains manuscrits, je voudrais signaler ici un texte qui permet d'écarter une confusion ethnique à laquelle le dernier interprète, M. Waddell, ne semble pas avoir échappé.

Les *Annales de Khotan* (*Li-yul vyākaraṇa*) signalent l'invasion de Khotan par un prince des Drug-gu, et il est également question des Drug-gu dans le *Goçṛṅgavyākaraṇa*[1]. L'inscription tibétaine de 783 traduite par M. Waddell parle des «Drug qui sont au Nord». M. Waddell a admis comme évident que les Drug ou Drug-gu (ou, comme il l'écrit ailleurs, Drugu) étaient les 吐谷渾 T'ou-yu-houen que les textes chinois de l'époque des T'ang placent dans la région du Kökö-nōr; en même temps, il applique à ces «Drug» l'épithète d'«Eastern Turk», ce qui, vu les affinités probables des T'ou-yu-houen, est au moins hardi[2].

[1] Cf. ROCKHILL, *The Life of the Buddha*, p. 240; F. W. Thomas dans STEIN, *Ancient Khotan*, I, 581, 584.

[2] L. A. WADDELL, *Ancient historical edicts at Lhasa*, dans *J. R. A. S.*, 1909, 936-937; 1910, 1263.

Les articles de M. Waddell ont paru en 1909 et 1910; ils n'ont pas tenu compte d'une note fort précise consacrée par M. B. Laufer aux T'ou-yu-houen dans le *T'oung Pao* de 1908, p. 450-451. M. Laufer y montre avec évidence que les T'ou-yu-houen sont désignés sous le nom de Thu-lu-hun dans le *rGyal-rabs* tibétain. Seulement le *rGyal-rabs* n'a été compilé qu'en 1327 [1], et un document beaucoup plus ancien vient tout remettre en question.

Parmi les manuscrits que j'ai rapportés de Touen-houang, celui qui porte aujourd'hui à la Bibliothèque nationale la cote Inventaire Pelliot n° 2762, et qui paraît dater des environs de l'an 900, contient un certain nombre de concordances sino-tibétaines. On y trouve rGya en face de 漢 Han, «la Chine»; Bod en face de 特蕃 T'ö-fan, «le Tibet» [2]; Sog-po en face de 胡 Hou, «gens d'Asie centrale» [3]. Enfin deux noms nous intéressent ici particulièrement: Dru-gu est traduit par 廻鶻 Houei-hou, «Ouigour», et Ḥa-ža par 退渾 T'ouei-houen (T'ou-yu-houen) [4].

Le nom de Ḥa-ža ne m'est pas autrement connu [5], mais l'identification des Dru-gu ou Drug-gu aux Ouigours me paraît

[1] Cf. LAUFER, *Skizze der mongolischen Literatur*, p. 213.

[2] L'orthographe usuelle est 吐蕃 T'ou-fan; *t'ö* est **dyk* (le timbre vocalique est incertain), ce qui ne laisse pas de surprendre dans cette transcription au point de vue étymologique. Dans un autre de nos manuscrits (Inv. Pelliot, n° 2139), qui est la traduction chinoise d'une légende khotanaise, les Tibétains sont appelés 赤面 Tch'e-mien, «Faces rouges»; c'est la traduction régulière du tibétain gDoṅ-dmar, connu comme nom ancien du Tibet.

[3] Sog-po désigne aujourd'hui les Mongols; mais la valeur du mot a pu varier comme celle de son correspondant chinois Hou, qui a désigné plus spécialement les Iraniens d'Asie centrale, et s'est parfois appliqué cependant à des Turcs et même, très improprement, à des Hindous.

[4] L'orthographe T'ouei-houen pour T'ou-yu-houen apparaît dans le courant du IXᵉ siècle; du moins n'ai-je pas souvenir de l'avoir rencontrée plus anciennement.

[5] Dans B. ВАСИЛЬЕВЪ, *Географія Тибета... Миньчжуль Хутукты*, p. 58, il est question, à côté des Mongols et des Turcs, des Xama, mais l'ortho-

s'accorder avec les mentions du nom qui ont été signalées jusqu'ici. Les Ouigours étaient bien au nord du Tibet, et d'autre part, c'est à eux beaucoup plutôt qu'aux T'ou-yu-houen, qu'on peut attribuer les invasions dans le pays de Khotan signalées par le *Li-yul vyākaraṇa* et le *Goçṛṅgavyākaraṇa*. Quant au nom de Thu-lu-hun fourni par l'ouvrage tibétain de 1327, il est peut-être, comme la forme chinoise, transcrit indépendamment d'un nom indigène, mais peut-être aussi n'est-il qu'une adaptation de la forme chinoise qui, par tradition littéraire, aurait gagné le Tibet.

Paul Pelliot.

graphe et l'intervalle chronologique ne favorisent guère un rapprochement entre les deux noms. Il serait non moins hypothétique de supposer une mauvaise lecture de ཧ་ཞ Haža dans le mystérieux ཞ་ཞ Ža-ža de M. Waddell (*loc. laud.*, p. 1258).

COMPTES RENDUS.

R. Graffin et F. Nau. *Patrologia orientalis*, t. VIII, fasc. 4 : *Les 127 canons des Apôtres*, texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français, d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres, par Jean Périer, professeur à l'Institut catholique de Paris, et Augustin Périer, diplômé des langues sémitiques. — Paris, Firmin-Didot et Cie, 1912; gr. in-8°. Prix : 9 fr. 50.

Voici un des textes les plus curieux de la littérature canonique apocryphe de l'Église primitive; il est, en même temps, l'un de ceux qui ont été le plus maltraités par les copistes, et l'on devra savoir gré à MM. J. et A. Périer d'en avoir donné une édition correcte, accompagnée d'une traduction fidèle.

Les 127 Canons des Apôtres forment deux séries. La première, celle des 71 Canons ecclésiastiques, avait été traduite en latin vers la fin du IVe siècle; cette version est perdue, à l'exception des fragments conservés à la Bibliothèque de Vérone et publiés, il y a douze ans, par M. E. Hauler; mais il en existe trois autres : une en copte, qui sera publiée dans la *Patrologia Orientalis* et sur laquelle a été faite la seconde, en arabe, qui fait l'objet de la publication de MM. J. et A. Périer, et une troisième version, en éthiopien, faite à son tour sur celle en langue arabe, autant, du moins, qu'il est possible de s'en rendre compte. Les traducteurs ont pris d'assez grandes libertés avec le texte : les paraphrases, les abréviations de passages difficiles, les interpolations sont assez nombreuses. Des différents textes arabes connus, les éditeurs ont choisi celui qui se rapprochait le plus de la version copte publiée par Paul de Lagarde.

La seconde série est celle des 56 Canons apostoliques. C'est l'une des trois versions arabes connues, et toutes les trois inédites, des 84 ou 85 Canons grecs qui paraissent avoir été compilés en Syrie par le rédacteur des *Constitutions apostoliques*, et ont été, depuis, traduits dans toutes les langues de l'Orient chrétien. Mais les versions arabes diffèrent sensiblement de l'original.

Huit manuscrits ont été utilisés pour établir le texte de cette publication, précieuse pour l'histoire du droit canonique et de la liturgie des

Églises orientales, et qui restera parmi les plus utiles contributions à l'étude des premières littératures chrétiennes.

L. Bouvat.

Henri Carbou. *La région du Tchad et du Ouadaï*. Tome I : *Études ethnographiques. Dialecte toubou* (Publications de la Faculté des lettres d'Alger). — Paris, E. Leroux, 1912; gr. in-8°, II et 380 pages.

La première partie de ce travail remarquablement consciencieux et abondamment documenté renferme une très intéressante étude d'ordre historique et ethnographique sur les populations du Kanem (les *Kanembou* proprement dits et les familles d'origine étrangère englobées par eux; les *Ḥaddâd-Nichâb*, sorte de caste de forgerons et chasseurs armés de flèches; les *Toundjour*, qui se prétendent d'origine arabe hilalienne et ont dominé autrefois le Darfour et le Ouadaï; les *Oulâd Slimân*, Arabes originaires de Tripolitaine, dont les deux premières fractions parlent le kanembou tandis que les deux autres parlent l'arabe). Cette première partie se termine par un aperçu sur le lac Tchad et les populations de ses îles (les *Boudouma* ou Yédéna, qui parlent une langue présentant quelque analogie avec celle des Kotoko, et les *Kouri*, dont le langage se rapproche beaucoup plus du kanembou).

La deuxième partie, consacrée aux *Toubou* ou Tibbou, débute par une vue d'ensemble sur la population à laquelle on donne communément ce nom. *Tou* est l'appellation donnée au Tibesti par ses propres habitants, les *Tou-dâ* ou *Té-dâ* (singulier *Té-dé*), et *Toubou* ou mieux *Toubô* (pluriel *Toubouâ*) est en kanembou le correspondant exact de *Tédâ* : en sorte que les deux expressions Toubou et Teda sont synonymes et désignent proprement les habitants du Tibesti, mais nous avons généralisé le sens de cette appellation de Toubou en l'étendant à tous les indigènes parlant la même langue que les Toubou proprement dits. Ces indigènes d'ailleurs, ainsi que la chose est commune en Afrique, ne donnent à leur peuple aucun nom d'ensemble. Quant aux termes de *Dâza* et de *Gourân* ou Gorân, ils sont employés, le premier par les Toubou du Borkou, le second par les Arabes Choa, pour désigner les Toubou du Sud. M. Carbou nous donne ensuite une série d'excellentes monographies de chacune des fractions principales du peuple toubou : les *Tédâ* du sud de Gatroun et du Tibesti (avec un chapitre sur les Senoussia), les *Ammâ Borkouâ* ou gens du Borkou, les Toubou du Kanem (*Dazagadâ Konoumâ*) et du Bornou, ceux du Baḥr-el-Ghazal (*Kredâ* ou Karra et *Kecherdâ*), ceux du Ouadaï (*Kredâ, Noréâ* et *Cheurafadâ*) et

enfin la caste des *Ḥaddâd-Gourân* (forgerons et chasseurs), répandue chez presque tous les Toubou du Sud.

Cette deuxième partie se termine (p. 213 à 290) par une *petite étude pratique de la langue toubou* (*dialecte des Dazagadà,* c'est-à-dire dialecte parlé au Borkou, au Kanem, au Bornou, au Baḥr-el-Ghazal et au Ouadaï et différant un peu de celui parlé par les Teda du Tibesti et du district méridional de Gatroun). C'est de cette portion du travail de M. Carbou que je parlerai le plus longuement ici, car elle intéresse au plus haut point tous ceux qui se complaisent à l'étude des langues africaines. La langue toubou, en effet, ne nous avait été révélée jusqu'ici, à ma connaissance, que par les quelques publications suivantes :

1819. J. Burckhardt, *Travels in Nubia,* London, in-4° (contient un court vocabulaire de la langue du Borkou sous le nom de *Borgo*).

1864. H. Barth, *Collection of vocabularies of Central-African languages,* Gotha, 2 vol. gr. in-4° (le chapitre v de la première partie renferme un fragment d'étude grammaticale et la deuxième partie contient un vocabulaire *teda*).

1873. L. Reinisch *Der einheitliche Ursprung der Sprachen der alten Welt,* Wien, in-8° (l'introduction parle assez longuement de la langue teda).

1878. Sir H. M. Stanley, *Through the dark continent,* London, 2 vol. in-8° (à la fin du deuxième volume se trouvent cent mots en *tibbu,* au milieu d'un vocabulaire comparatif de nombreux langages africains).

1906. M. Gaudefroy-Demombynes, *Documents sur les langues de l'Oubangui-Chari,* Paris, in-8° (la cinquième partie contient un vocabulaire toubou recueilli dans le haut Kanem et au lac Iro par le D[r] Decorse et un autre recueilli par l'interprète militaire Debourge).

Il convient d'ajouter encore les données que l'on trouve sur la langue des Toubou dans Nachtigal (II[e] volume) et dans Fr. Müller (*Grundriss der Sprachwissenschaft*).

Or ces diverses publications, même dans leur ensemble, ne nous donnent pas une connaissance suffisante de la langue : le vocabulaire de Burckhardt, recueilli en dehors du pays et sans qu'aucun travail antérieur ait pu servir de guide à l'auteur, est souvent inexact et ne peut être utilisé qu'avec une extrême réserve ; l'étude de Barth, quoique constituant un document fort estimable, est très sujette à caution, comme tous les travaux linguistiques du célèbre explorateur, lesquels sont demeurés bien au-dessous de ses travaux géographiques et historiques ; on ne trouve guère dans Reinisch que l'exposé d'une thèse plutôt hasardée ;

le court vocabulaire de Stanley a été composé d'après les publications précédentes et ne présente aucune originalité; les données de Nachtigal et de Fr. Müller ont plus de valeur, mais sont insuffisantes; quant aux documents publiés par M. Gaudefroy-Demombynes, ils ont une portée réelle, mais ils ne consistent qu'en une liste de mots — d'ailleurs assez nombreuse (300 mots environ) — où les leçons données par Barth et Reinisch sont comparées avec celles recueillies par le Dr Decorse et M. Debourge.

M. Carbou a étudié la langue toubou plus à fond que ses prédécesseurs et, le premier, il nous a fourni des éléments de travail sous la forme de nombreuses phrases de quelque étendue et de quatre chansons. Il s'est consacré spécialement au dialecte des *Dazagadá*, c'est-à-dire de «ceux qui parlent l'idiome des Dâza» ou Toubou du Sud, y compris les Toubou du Borkou. De son étude se dégagent bien des constatations qui n'apparaissaient pas clairement à la lecture du travail de Barth. Toutefois, bien des règles du mécanisme de la langue lui ont encore échappé : c'est ainsi qu'il nous cite comme équivalentes quant au sens des formes aussi distinctes phonétiquement que *douazo* et *douazer* «j'ai compris», *ii* et *idoum* «tu as frappé», etc., et nous avoue ne pas avoir saisi la raison exacte de ces différences : cette raison cependant doit exister et il reste encore à la trouver; je crois que, quelque jour, une étude plus poussée de la phonétique toubou et de l'accent tonique nous fera considérer comme rationnels certains phénomènes qui, jusqu'à présent, demeurent un peu déconcertants. Cette réserve faite, il nous faut louer M. Carbou de nous avoir exposé de façon suffisamment claire les principes essentiels de la morphologie et de la syntaxe toubou.

J'en cite ici quelques-uns, parmi les plus caractéristiques. Le régime du verbe précède ce dernier, comme dans les langues de la famille mandé et au rebours de ce qui se passe dans la famille baguirmienne et dans la famille que j'appelle «nigéro-logonaise» et à laquelle appartient le haoussa. Quant au régime du nom, il se place avant ce nom, comme dans la famille mandé également et contrairement aussi à ce qui a lieu en baguirmien et en haoussa : *ouóno* «brousse», *íni* «viande», *ouóno íni* «viande de brousse»; *Massnia karnak* «la forteresse de Massénya», etc. On rencontre bien dans les exemples cités des exceptions apparentes à cette règle, comme *médi Nessara* «la langue des Chrétiens», *ammá Borkoué* «les gens du Borkou», mais ce dernier exemple nous montre qu'il ne s'agit pas là en réalité de deux noms en rapport d'annexion, mais de deux noms en apposition ou, si l'on préfère, d'un substantif suivi d'un adjectif : la langue chrétienne, les gens Borkouans. Les modifications

apportées au sens primitif des radicaux sont exprimées à l'aide de suffixes : certains suffixes caractérisent le singulier (*é* principalement), d'autres le pluriel (*á* notamment); des suffixes servent à former les noms dérivés, comme *dé*, pluriel *dá* (*Borkou-dé* «un homme du Borkou», *Dazaga-dá* «gens parlant le Dazaga», *dona-dé* «fort» de *dona* «force», etc.), *na* (*maï-na* «noble» de *maï* «sultan»), *gé*, *ga* ou *go* (*i-gé* «puits» de *i* «eau», *Daza-ga* «langue des Dâza», *oun-go* «blessure» de *ouni* «feu»); d'autres suffixes servent à former des adjectifs (*do*, *dou*, *dé*, *di*, *ni*, *ou*) ou à indiquer certaines relations que nous exprimons à l'aide de prépositions et alors ils peuvent suivre des verbes aussi bien que des noms : *Kouga Ouara-do* «les Kouga ou Ouadaïens de Ouara», *édi-di* «avec une sagaie», *féré tchobô-ni* «il frappa avec une flèche» (littér. «flèche il-frappa-avec»), *aké ouni-ou* «bois à brûler» (de *aké* «bois» et *ouni* «feu»), *yégé Karra-ou* «une case des Karra, une case karra», etc.; d'autres suffixes, variant avec la personne, servent à marquer dans le verbe les différences de temps; d'autres encore permettent de modifier le sens de la racine verbale et de lui donner une valeur passive, réfléchie ou même négative. M. Carbou cite un seul préfixe (*t*), qui sert à former une sorte de participe et qui peut n'être qu'un pronom.

En plus de l'étude grammaticale de la langue, qui n'est en somme qu'ébauchée, l'auteur nous donne, par ordre de matières, un assez copieux vocabulaire — environ 600 noms et de nombreux verbes — accompagné d'une grande quantité de phrases et d'exemples montrant l'application des règles grammaticales ou permettant de les en déduire. Le tout est suivi de quatre chansons accompagnées chacune d'une double traduction et d'une étude comparative des dialectes du Nord (*teda*) et du Sud (*dazagada*). Au cours de cette dernière, M. Carbou signale certaines alternances consonantiques (notamment *h* en teda correspondant à *f* ou à *s* en dazagada) qui se retrouvent dans un grand nombre de langues soudanaises, en haoussa et en mandé entre autres.

De la lecture des pages consacrées par l'auteur à la langue toubou, il résulte que, comme l'avaient suggéré Barth et Nachtigal, cette langue présente d'étroites affinités avec le kanouri du Bornou et surtout avec le kanembou, tant au point de vue grammatical qu'à celui du vocabulaire : c'est ce groupe de langues nègres, formé par le toubou, le kanouri, le kanembou, le kouri et quelques autres idiomes encore à peu près inconnus, que j'ai proposé d'appeler «famille tchadienne». D'après M. Carbou, le toubou présenterait aussi des affinités, au point de vue du vocabulaire, avec la langue des *Lisi* (Kouka, Boulala, etc.), laquelle est apparentée au baguirmien, au sara, au kenga, etc.; mais quelques

similitudes de radicaux ne peuvent suffire à faire prononcer l'apparentement de deux groupes aussi différents grammaticalement que la famille tchadienne et la famille baguirmienne (groupe *bagrimma-bongo* de Barth).

La troisième partie de l'ouvrage, après un chapitre tendant à démontrer — comme je le crois moi-même — que le royaume de Gaoga dont parle Léon l'Africain n'était autre chose que le Kanem, est consacrée aux populations connues des Baguirmiens sous le nom de *Lisi*, c'est-à-dire aux *Boulala* du Fitri (d'origine kanembou), aux *Babalia* (également d'origine kanembou), aux *Kouka* répandus entre le Baguirmi et le Ouadaï et aux *Médogo* installés à l'est du Fitri, tous peuples réunis aujourd'hui par la communauté de la langue, qui est celle des Kouka, proche parente du baguirmien.

Ces dernières populations, comme celles étudiées dans la première partie et comme les Toubou, sont en majorité musulmanes. M. Carbou a réuni dans une quatrième partie des peuples sans doute fort divers quant à leur origine ethnique mais présentant entre eux ceci de commun qu'ils n'ont pas encore été islamisés : ce sont les *Kenga* de la région de Boullong, les *Abou Semen* ou autochtones du Fitri, les *Sokoro* de la région de Bédanga, apparentés les uns et les autres par la langue aux Lisi et aux Baguirmiens, puis les *Diongor* du Guéra et de l'Abou Telfan, les *Fagnia* du lac Iro et les *Boua* du sud de Melfi.

Cette analyse, quoique trop sèche, permet de se rendre compte de la masse considérable de documentation que l'on pourra trouver dans l'ouvrage de M. Carbou. Son travail complète Barth et Nachtigal sur bien des points et les rectifie sur plusieurs, et, ne serait-ce qu'à ce titre, il valait d'être signalé d'une façon particulière.

M. Delafosse.

Dr E. Hopkinson. *A Vocabulary of the Mandingo language as spoken in the Gambia, with appendices.* — London, West, Newman and Co., 1912; xii et 72 pages, in-12.

Ainsi que le fait observer l'auteur dans son introduction, nous ne possédions jusqu'ici aucune autre étude du sous-dialecte mandingue parlé dans la Gambie que la médiocre grammaire publiée en 1837 par le Rév. Macbrair, alors que le groupe des langues mandé était à peu près inconnu. Cette seule considération suffirait à nous faire remercier le Dr Hopkinson de nous avoir donné son récent vocabulaire, s'il n'avait d'autres droits encore et de plus positifs à notre gratitude. Ses princi-

paux mérites sont d'être consciencieux, d'être clair et d'être exempt de toute prétention, et il est si fréquent de rencontrer de gros traités de linguistique dont les auteurs sont dépourvus de ces qualités pourtant essentielles, que j'éprouve toujours le plus grand plaisir à les rencontrer et à les signaler.

Le mandingue ou malinké constitue l'un des trois dialectes principaux d'une langue largement répandue en Afrique occidentale, les deux autres étant le banmana ou bambara et le dioula. Le nombre des indigènes dont le mandingue constitue l'idiome maternel est considérable et la région qu'ils habitent est fort étendue, allant depuis le haut bassin du Niger à l'Est jusqu'à l'embouchure de la Gambie à l'Ouest, et depuis la branche la plus septentrionale du Sénégal (le Baoulé) au Nord jusqu'au Libéria et à la Côte d'Ivoire au Sud. Aussi ne doit-on pas s'étonner de rencontrer des divergences souvent très importantes dans la façon dont ce dialecte est parlé selon les provinces; il est indubitable que le mandingue parlé dans le Mandé ou Manding propre (province de Kangaba ou sud-ouest de Bamako) diffère beaucoup des sous-dialectes du Ouorodougou (Côte d'Ivoire) et de la Basse-Gambie, et aussi, quoique à un degré moindre, des sous-dialectes du Ouassoulou et de Kita. C'est pourquoi l'utilité de posséder de bonnes études de chacun des principaux sous-dialectes apparaît comme incontestable et, à ce titre, le Dr Hopkinson a rendu un réel service à la science — comme aux colons et fonctionnaires de la Gambie — en publiant son vocabulaire.

Ce dernier renferme environ 1,500 mots anglais avec leurs correspondants en mandingue de la Gambie et un certain nombre d'exemples et d'indications grammaticales. Les appendices qui suivent contiennent les noms de nombre, une liste de noms propres d'hommes et de localités, une liste spéciale des noms des animaux et végétaux du pays et neuf pages de phrases usuelles qui sont d'un grand secours pour l'étude de la langue. Une bibliographie du dialecte malinké, reproduite de l'un de mes ouvrages et s'arrêtant à l'année 1900, termine cet utile petit livre.

M. Delafosse.

C. Meinhof. *Die Sprachen der Hamiten* (*Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts*, Band IX). — Hambourg, L. Friederichsen und Co., 1912; gr. in-8°, xvi et 256 pages, 11 planches de photos et 1 carte.

Poursuivant leurs travaux de linguistique africaine, les professeurs de l'Institut colonial de Hambourg viennent de nous donner une étude

d'ensemble sur les langues dites hamitiques, après celle parue l'an dernier sur les langues dites soudanaises. L'auteur de cette nouvelle publication, M. Carl Meinhof, s'est distingué déjà dans le domaine qui nous occupe par une grande quantité de travaux fort appréciés, notamment par une série d'ouvrages très remarquables sur les langues bantou en général et sur les idiomes des Héréro et des Souahéli en particulier, comme aussi par une étude synthétique des langues africaines intitulée : *Die moderne Sprachforschung in Afrika*. Son nom fait autorité en la matière et ses théories ne peuvent être discutées qu'avec une réserve et une déférence toutes particulières.

C'est pourquoi j'éprouve quelque hésitation à dire que sa classification des langues de l'Afrique — classification adoptée d'ailleurs aujourd'hui par l'école allemande dont M. Meinhof est le chef incontesté — ne me satisfait pas entièrement. Ainsi que je l'écrivais en rendant compte de l'ouvrage de M. Westermann (*Die Sudansprachen*) [1], il ne m'apparait pas que, dans l'état actuel de nos connaissances, il soit bien rationnel de grouper en une même famille, dite «soudanaise», des langues qui n'ont souvent entre elles d'autre lien commun que de n'être ni sémitiques, ni hamitiques, ni bantou. De même, quelle que soit la malléabilité des termes tout conventionnels de «Hamites» et de «langues hamitiques», il me semble prématuré de grouper sous ce dernier titre des langues telles que le peul (*ful*) et le hottentot (*nama* et *korana*), qui diffèrent totalement des idiomes que nous avons l'habitude de considérer comme les types actuels des langues hamitiques, notamment des idiomes berbères. Je sais bien que l'ouvrage de M. Meinhof s'intitule : «Les langues des Hamites» et non pas «Les langues hamitiques», ce qui peut laisser penser que son groupement est plutôt ethnologique que linguistique, mais le fait de considérer la question sous ce jour spécial n'en faciliterait pas la solution, car je crois une bonne classification des peuples de l'Afrique moderne plus malaisée encore à établir qu'une classification judicieuse des langues parlées par eux.

Pour exprimer entièrement ma pensée, j'estime que, vu le nombre restreint et la qualité souvent douteuse des documents que nous possédons sur le plus grand nombre des parlers africains, il est difficile à l'heure actuelle de les grouper autrement que d'une manière provisoire et, j'oserai dire, superficielle. Tout dépend d'ailleurs du sens que l'on attribue aux termes employés : si l'on n'accorde au mot «famille»

[1] *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, n° 59, septembre 1911 (p. CLXXV à CLXXX).

qu'une acception restreinte et bien définie, le groupement des langues de l'Afrique en quatre familles (sémitique, hamitique, soudanaise et bantou), tel qu'il est préconisé par M. Meinhof, ne peut me satisfaire, car la famille dite «soudanaise» se subdivise en un certain nombre de groupes (une douzaine environ au minimum) aussi distincts les uns des autres — parfois même plus distincts les uns des autres — que chacun d'eux ne l'est du groupe bantou et que tous ensemble ne le sont du groupe dit «hamitique»; si au contraire on étend bien davantage la valeur du mot «famille» je ne serais pas éloigné d'accepter la dénomination de «famille nègre» — ou même de «famille africaine» — attribuée à un ensemble de groupes qui, en outre des divers groupes soudanais et du groupe bantou, pourrait comprendre, dans une certaine mesure, tout ou partie du groupe hamitique de M. Meinhof.

Ce dernier a pris comme base de son étude sept idiomes distincts : le peul (*ful*), le haoussa, le chleuh du Maroc (*schilh*), le bichar ou bedja parlé entre le Nil et la mer Rouge (*bedauye*), le somali, le massaï et le hottentot occidental (*nama*). Outre ces idiomes, il range dans la même famille les parlers berbères autres que le chleuh (kabyle, rifain, touareg, zénaga) et la plupart des langues ni sémitiques ni bantou de la pointe orientale d'Afrique (afar ou danakil, galla, saho, irob-saho, bilin, khamir, kouara, kafa, bari, nandi, mboulounguė, ndorobo), ainsi que le mousgou ou mouzouk, parlé au sud du Tchad et apparenté généralement au haoussa, et que le korana, idiome des Hottentots orientaux. On voit tout de suite qu'au triple point de vue géographique, anthropologique et ethnographique, sa famille hamitique se compose de cinq groupes assez nettement définis : le groupe berbère au Maghreb et au Sahara, le groupe hottentot dans le Sud-Ouest africain, le groupe haoussa-mousgou (que j'appelle «famille nigéro-logonaise») dans le Soudan central, le groupe que certains appellent «hamito-nigritique» entre le Nil et l'océan Indien et enfin le groupe constitué par les gens de langue peule (Toucouleurs et Foulbé) disséminés à travers le Soudan, du Sénégal au Ouadaï.

Je ne me reconnais pas une compétence suffisante pour exprimer une opinion personnelle quelconque au sujet du rattachement des parlers hottentots ni de ceux de la pointe orientale d'Afrique à la famille linguistique communément appelée hamitique : je me contenterai de rappeler que la plupart des anthropologistes modernes n'hésitent pas à rapprocher le type hottentot, ni le type qui domine entre le Nil et l'océan Indien, du type dit «hamitique». En ce qui concerne le haoussa, j'ai toujours considéré cette langue comme une langue nègre — mettons

IMPRIMERIE NATIONALE.

«soudanaise» — influencée par le voisinage des langues hamito-berbères, et mon opinion s'est trouvée d'accord avec celle de M. Justus Lippert, ainsi qu'il appert d'une correspondance échangée entre lui et moi à ce sujet[1] : dès lors, je pourrais à la rigueur accepter de voir ranger le haoussa dans une famille hamitique élargie, surtout étant donné que M. Meinhof nous concède que le haoussa est un exemple de langue hamitique influencée par des langues soudanaises, ce qui revient à intervertir l'ordre des facteurs de ma proposition sans en modifier autrement la signification.

Quant au peul, on n'ignore pas que Grimal de Guiraudon avait déjà trouvé de nombreux points de contact entre lui et les idiomes de la pointe orientale d'Afrique, et la lecture de l'ouvrage de M. Meinhof ne saurait que confirmer les hypothèses de de Guiraudon à cet égard. Mais si nous prenons le berbère comme terme de comparaison, il devient bien difficile d'établir une parenté quelconque entre cette dernière langue et le peul. Il faudrait donc d'abord s'entendre sur ce point : quel est l'idiome moderne qui représente le mieux le type hamitique? Est-ce le berbère? Alors le peul n'est vraisemblablement pas une langue hamitique. Est-ce le somali ou le galla? Alors on peut sans doute trouver dans le peul quelques traces d'une influence hamitique, quoique les traces d'influence sémitique soient au moins aussi évidentes et probablement plus nombreuses dans le vocabulaire — les termes empruntés à l'islam et à la civilisation musulmane mis à part bien entendu — et que le mécanisme de la langue se rapproche surtout de celui de plusieurs langues soudanaises (sérère et mossi entre autres) et de celui des langues bantou.

Mais, pour M. Meinhof, la question ne se pose pas du tout de cette manière, puisque, pour lui, le peul est «apparemment la forme la plus ancienne de langue hamitique qui s'offre à nous[2]» : dès lors ce serait le peul qu'il faudrait prendre comme type de langue hamitique, tandis que le berbère ne serait sans doute qu'une langue hamitique abâtardie, et, dans ces circonstances, le système peut fort bien se soutenir. Mais il reste à prouver que le peul soit réellement le type des langues hamitiques ou à démontrer ce qu'il faut entendre par langue hamitique,

(1) Cf. J. LIPPERT, *Ueber die Stellung der Haussasprache unter den afrikanischen Sprachgruppen* (*Mitteil. des Sem. für Or. Spr.*, 1906, Abt. 3, S. 334-344).

(2) «*Vermutlich älteste uns zugängliche Form einer Hamitensprache. Es steht dem Urbantu sehr nahe.*» (Page 4.) Cf. du même auteur *Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprachen der Hamiten, Semiten und Bantu* (*Zeit. der Morg. Ges.*, 1911, S. 177-220).

et adhuc sub judice lis est. A ce propos, je regrette beaucoup que l'étude de M. Gaden sur le dialecte peul du Sénégal (*Le poular, étude morphologique,* 1912) n'ait pas paru un peu plus tôt, car elle aurait sûrement permis à M. Meinhof de se rendre compte de certains phénomènes dont le manuel de M. Westermann ne pouvait lui révéler la nature exacte.

Par ailleurs, je ne puis me ranger à l'opinion de M. Meinhof lorsqu'il dit [1] que les langues «soudanaises» constituent «quelque chose de tout autre que les langues hamitiques» et que les premières sont aussi différentes des autres «que peuvent l'être des langues d'une manière générale». Je trouve au contraire que beaucoup des caractéristiques des langues qu'il qualifie de hamitiques se retrouvent dans nombre de langues qualifiées de «soudanaises» par M. Westermann.

«Le ton dynamique, dit-il, n'a aucune signification dans les langues soudanaises, tandis que le ton musical y est prépondérant.» — Cela est vrai pour certains idiomes soudanais tels que le yorouba, mais tout à fait inexact pour d'autres, notamment pour le groupe des langues mandé et pour celui des langues agni-tchi, au sujet desquels mon expérience personnelle me permet d'être affirmatif.

«Les langues soudanaises n'ont pas d'éléments formatifs proprement dits et parfois, dans des dialectes apparentés de près, des racines différentes sont employées avec la même valeur.» — Je ne puis me rappeler aucun exemple de cette particularité, alors que j'en ai beaucoup du contraire présents à la mémoire.

«Il n'y a dans les langues soudanaises aucune formation du pluriel à proprement parler, aucune division de classe, aucun genre.» — Je me demande comment M. Meinhof peut se montrer aussi catégorique : toutes les langues soudanaises que j'ai pratiquées ou simplement étudiées possèdent un et parfois plusieurs pluriels qui se forment régulièrement soit par addition d'un affixe, soit par modification de la désinence ou de la consonne initiale, soit autrement; beaucoup ont un système de classes analogue à celui du peul et des langues bantou (entre autres le sérère, les langues voltaïques et le sénoufo, qui emploient pour cela des suffixes, et les langues côtières répandues du Sénégal au Libéria, qui emploient comme le bantou des préfixes pour le même objet); quant au genre, on en trouve — sous forme de distinction entre ce qui a trait ou n'a pas trait à l'humanité — des traces très apparentes dans plusieurs langues du Soudan occidental et de la côte guinéenne (les langues krou notamment).

[1] Page 229.

«La position normale du nominatif par rapport au génitif est l'inverse de ce qu'elle est dans les langues hamitiques.» — M. Meinhof veut dire par là que, dans les langues soudanaises, le régime d'un nom précède ce nom. Cela est vrai en effet pour beaucoup de langues du Soudan, et en particulier — coïncidence au moins curieuse — pour celles qui voisinent avec les langues qualifiées de «hamitiques» par M. Meinhof, comme pour le songaï, toutes les langues mandé, le sénoufo, les langues voltaïques, les langues tchadiennes (kanouri, téda, etc.), ainsi que pour les langues krou, agni-tchi, éhoué, etc. Mais, par contre, nous trouvons le nom suivi de son régime en ouolof, en sérère, en dyola et dans les langues côtières de Sénégambie, en yorouba, en baguirmien, en banda, etc.

La vérité, c'est que les langues africaines les plus disparates tiennent presque toujours les unes aux autres par quelque côté, et qu'il est fort difficile de trouver des points exacts et précis de démarcation.

La plus grande partie de l'ouvrage de M. Meinhof est consacrée à la phonétique et à la morphologie. Dans son vocabulaire comparatif, il ne nous donne que 72 mots traduits chacun en plusieurs des langues de sa famille hamitique. Sur ces 72 mots, 41 seulement se réfèrent au peul. Sur les 41 mots peuls donnés, 8 sont des onomatopées qui se retrouvent dans un très grand nombre de langues fort diverses (*fufa* «respirer», *fūra* «souffler», *nyama* «manger», *fīra* «voler», *lāso* «lécher», *huf-ere* «poumon», *gunguno* «murmurer», *tuta* «cracher» [à la manière des Noirs]), 7 sont ou des emprunts faits au haoussa, ou des expressions dialectales d'origine étrangère, ou des mots douteux (*mirda* «rouler», *torōri* «éléphant de grande taille», *wurngo* «fleuve», *kafōru* «ventouse faite d'une corne d'animal», *saeri* «bœufs», *mulngu* «estropié», *iri* «tronc»), 8 sont donnés avec une signification plus ou moins fautive (*gabuel* veut dire en réalité «anneau en cuir d'hippopotame» et non «bracelet»; *yeta* veut dire «visiter» ou «honorer», selon la valeur phonétique donnée à l'*e* et au *t*, mais non pas «remercier»; *rema* veut dire «labourer, retourner la terre» et non «désherber»; *rima* veut dire «naître libre» et non «enfanter»; *modōri* «python» et *modare* «calebasse servant à boire» viennent de la racine *mod* «avaler» et n'ont qu'une relation accidentelle avec l'idée de «serpent» et celle de «vase à boire»; *walawu* (?) ne peut signifier qu'un objet quelconque servant à passer la nuit, par exemple toute chose sur laquelle on s'appuie pour dormir, mais ne correspond pas au mot «épaule»; *rara* veut dire «regarder» et non pas «voir»); 2 enfin se présentent sous la forme de racines communes à un grand nombre de langues africaines et indo-européennes

(*didi* «deux, *tati* «trois»); en sorte qu'il ne reste que 16 mots peuls susceptibles d'être comparés utilement à des radicaux analogues rencontrés dans des langues hamitiques et encore l'un de ces mots (*geloba* «chameau») est le nom d'un animal qui n'est pas domicilié chez les Peuls et dont ils ne se servent pas. Les 15 mots restants (*hit-ere* «œil», *pi-ndi* «fleur», *dyidy-am* «sang», *tē-u* «viande», *sīw-a* «verser», *tul-de* «colline», *hof-uru* (plutôt que *hob-ru*) «genou», *def-a* «cuire», *gor-ko* «homme», *labb-i* «couteau», *lew-ru* «lune», *hinn-ere* «nez», *ran-i* «être blanc», *tuk-a* «pousser», *sapp-o* «dix») présentent incidemment des affinités — souvent très éloignées et parfois discutables — avec des mots correspondants des langues haoussa, bichar, somali, galla, massaï, etc.; trois seulement d'entre eux peuvent à la rigueur soutenir la comparaison avec des termes berbères correspondants, et un seul rappelle — de fort loin — une racine hottentote.

Une fois présentées ces quelques observations qui n'ont pas la prétention d'être une critique, il m'est plus facile de dire tout le bien que je pense du travail de M. Meinhof et des services qu'il est appelé à rendre à ceux qui cherchent à éclaircir le difficile imbroglio de la linguistique africaine. Pour aborder de tels problèmes, il faut, outre un certain courage, une somme de connaissances et une puissance de travail que peu d'hommes en Europe possèdent au même degré que le savant professeur de Hambourg. Et, pour les mener à bien, avec des matériaux aussi frustes que ceux qu'il avait à sa disposition, il ne fallait rien moins que son expérience et sa maîtrise en fait de grammaire comparée.

Maurice Delafosse.

The Mahāvaṃsa or the Great Chronicle of Ceylon, translated into English by Wilhelm Geiger, assisted by Mabel Haynes Bode. — London, 1912; in-8°.

L'intelligente libéralité du Gouvernement de Ceylan a fourni à la Pali Text Society les moyens de publier, d'abord le texte, ensuite la traduction du *Mahāvaṃsa*. Cette dernière forme le 3e volume de la série de traductions inaugurée par la Société en 1909 et qui comprend, en outre, les *Therī-Gāthā* et l'*Abhidhammatthasaṅgaha*. M. W. Geiger avait été désigné par son beau travail sur les chroniques singhalaises (*Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa*, Leipzig, 1905) pour éditer le texte; il a également assumé la mission d'en donner une version anglaise destinée à remplacer celle de Turnour.

La collaboration de Mrs. Bode a aplani tous les obstacles qu'aurait pu

susciter au traducteur l'emploi d'une langue étrangère, en sorte que l'ouvrage est, dans le fond et dans la forme, entièrement satisfaisant.

On remarquera que le Mahāvaṃsa publié et traduit par M. Geiger est le Mahāvaṃsa proprement dit, qui finit au chapitre XXXVII, au règne de Mahāsena (352 A. D.). Il existe de cette chronique primitive une continuation qualifiée communément de Seconde partie du Mahāvaṃsa, mais dont le titre exact est *Cūḷavaṃsa*. Le Cūḷavaṃsa conduit l'histoire de Ceylan jusqu'à l'année 1798, où il s'arrête sur cette phrase mélancolique : *Ingirisi-nāmakā sabbaṃ rajjaṃ karagataṃ karuṃ* «Les nommés Anglais mirent la main sur tout le royaume.» Cette partie est aussi intéressante que la première : de certains points de vue, elle l'est même davantage. La publication en est aussi plus urgente, car on n'en possède actuellement qu'une insuffisante édition en caractères singhalais. Nous espérons donc que le Gouvernement de Ceylan voudra compléter son heureuse initiative en prenant de nouveaux arrangements avec la Pali Text Society pour la publication d'une œuvre qui contient de si précieux renseignements, non seulement sur l'histoire de l'île, mais sur celle de l'Indochine.

En attendant, nous devons nous féliciter de posséder l'ancien Mahāvaṃsa dans une excellente traduction, soigneusement annotée et précédée d'une introduction où toutes les questions que soulève ce texte sont l'objet d'une critique consciencieuse. M. Geiger ne cherche pas à étonner son lecteur par des thèses inattendues et tranchantes : il se contente d'être clairvoyant et judicieux. Ses opinions sur la valeur des chroniques singhalaises, sur la chronologie bouddhique, sur l'historicité des conciles, ne sont pas sans doute le dernier mot d'un débat que l'incertitude des documents permet de renouveler à l'infini; mais elles représentent les conclusions d'une enquête complète et impartiale : cela peut suffire à sa satisfaction et à la nôtre.

L. Finot.

The Daśarūpa, a Treatise on Hindu Dramaturgy by Dhanaṃjaya, now first translated from the Sanskrit with the text and an introduction and notes by George C. O. Haas (*Columbia University Indo-Iranian Series*, vol. VII).

Le *Daçarūpa*, ou étude des dix espèces de compositions dramatiques (nāṭya), est l'œuvre de Dhanaṃjaya, qui vivait au Mâlava vers la fin du x[e] siècle. L'auteur n'a eu d'autre prétention que de donner un résumé du traité diffus et mal ordonné qui nous est parvenu sous le nom du muni Bharata, directeur des théâtres célestes. Le volumineux *Nāṭya-*

çâstra, qui comprend 447 pages dans l'édition de la Kāvyamālā, a été réduit par l'abréviateur à 270 vers : c'est dire qu'il ne comprend que de courtes définitions. Un contemporain de l'auteur, Dhanika a illustré ces règles d'exemples empruntés à la littérature dramatique. En somme le *Daçarūpa* est dénué de toute originalité, mais c'est un compendium clair et commode et qui méritait d'être traduit. M. Haas s'est acquitté de sa tâche avec cette méthode exacte et précise, qui se refuse à toute excursion hors des limites de son dessein. Chaque définition est donnée d'abord dans le texte, puis en traduction. Suivent des références, extraites du commentaire, qui renvoient aux passages de divers drames où la règle trouve son application. Enfin de courtes notes contiennent une seconde série de références, celles-ci aux définitions parallèles données par les autres traités d'art dramatique. L'ouvrage est complété par une introduction et deux index, l'un sanscrit, l'autre anglais.

M. Haas a donné aux lecteurs tous les instruments d'interprétation et de comparaison qu'ils peuvent souhaiter, mais il a respecté scrupuleusement la sécheresse de son auteur. Dhanika est sorti de ses mains avec la beauté spéciale d'un squelette monté par des mains expertes. Cette sobriété est louable et exemplaire.

Dans le texte tel qu'il est ici publié, les numéros se rapportent non plus aux vers, mais aux définitions. Ainsi le vers 1, 41 de Hall, dont chaque pāda forme une définition, est ici numéroté 83-86. Je ne sais si cette innovation était bien utile : elle est en tout cas peu gênante, puisque le nouveau chiffre est suivi d'un renvoi aux deux éditions précédentes.

Le volume forme le tome VII de la Columbia University Indo-Iranian Series, que M. Williams Jackson dirige avec l'autorité de sa double maîtrise sur les domaines iranien et hindou. La collection ne comprend que des ouvrages intelligemment choisis et soigneusement publiés : elle fait honneur à l'Université qui la publie, comme au savant professeur qui l'édite et aux collaborateurs qu'il a su grouper autour de lui.

L. Finot.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

M. le professeur Eugen Wilhelm a récemment fait tirer à part la bibliographie que, sous le titre *Perser*, il publie, depuis longtemps déjà, dans les *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft* (XXXIII. Jg., 1910, p. 1, 22 à 1, 49). L'année 1910 a été particulièrement féconde en publications relatives à la Perse ancienne et moderne : nous en relevons 468, portant principalement sur l'histoire, les beaux-arts, l'archéologie et les études religieuses. La géographie et l'ethnographie sont aussi largement représentées; de même les questions économiques. Grâce à l'activité des Parsis de l'Inde, les travaux relatifs aux langues de la Perse anté-islamique et à la religion zoroastrienne deviennent de plus en plus nombreux. Dans un ordre d'idées différent, nous voyons que Omar Kheyyâm n'a rien perdu de la faveur dont il jouissait en Europe.

En signalant à ses lecteurs une publication particulièrement utile à leurs études, le *Journal asiatique* est heureux de s'associer aux hommages rendus, par le monde savant, au digne continuateur de Spiegel, à l'occasion du 70ᵉ anniversaire de sa naissance, anniversaire que fêtait, le 6 juin dernier, l'Université d'Iéna. De toutes parts les témoignages de sympathie ont afflué; nous tenons à y joindre les nôtres, et espérons que, pendant de longues années encore, M. le professeur Eugen Wilhelm continuera d'apporter sa précieuse collaboration aux études iraniennes. *L. B.*

LA FONDATION DE GOEJE.

Communication.

1. Le Conseil de la fondation a éprouvé une perte douloureuse par le décès de M. J. A. Sillem; au mois de mai 1912, la section des lettres de l'Académie royale d'Amsterdam l'a remplacé par M. le Dʳ T. J. de Boer, professeur à l'Université d'Amsterdam. Le Conseil est donc composé maintenant comme suit : MM. C. Snouck Hurgronje (président), H. T. Karsten, M. Th. Houtsma, T. J. de Boer et C. van Vollenhoven (secrétaire-trésorier).

2. Le Conseil a accordé une subvention modérée pour faire illustrer une communication de M. N. Scheltema, imprimée par la section des sciences de l'Académie royale d'Amsterdam, et se rapportant à la détermination astronomique (en 1910-1911) de la position de la Mecque ainsi que la route joignant Djiddah à la Mecque.

3. Le capital de la fondation a été augmenté d'un montant nominal de 2,000 florins hollandais (4,000 francs), provenant de revenus antérieurs, de sorte qu'il se monte actuellement à 21,500 florins (43,000 francs). En outre, au mois de novembre 1912, les rentes disponibles montaient à plus de 1,800 florins (3,600 francs).

4. On se permet d'attirer l'attention sur ce qu'il est encore disponible un certain nombre d'exemplaires de la reproduction de la Ḥamâsah d'al-Buḥturî. En 1909, la fondation a fait paraître chez l'éditeur Brill à Leyde cette reproduction photographique du manuscrit de Leyde réputé unique. C'est au profit de la fondation que ces exemplaires sont vendus; le prix en est de 200 francs. Ainsi les acheteurs contribueront à atteindre le but que se propose la fondation : favoriser l'étude des langues orientales et de leur littérature.

Novembre 1912.

PÉRIODIQUES.

Indian Antiquary, September 1912 :

D. R. Bhandarkar. Some unpublished Inscriptions. — P. V. Kane. Outlines of the History of the Alaṃkâra Literature. — G. H. Ojha. Coins of Ajayadeva and Somaladevi. — H. A. Rose. Contributions to Panjabi Lexicography, Series III (*suite*). — G. A. Jacob. On some matters connected with the Laukikanyâyâñjali. — D. R. Bhandarkar. Solecisms of Śaṃkarâchârya and Kâlidâsa. — K. B. Pathak. A Gupta-Vâkâṭaka Copperplate grant.

Le Monde oriental, vol. VI, fasc. 2 :

E. Mattsson. *Ṭūlit il'umr,* texte arabe vulgaire transcrit et traduit avec introduction, notes et commentaire. — J. Charpentier. Zur altindischen Etymologie. — K. B. Wiklund. Anlautendes θ- im finnischugrischen.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XXVI :

Leo Reinisch zu seinem 80. Geburtstage. — J. von Karabacek. Suleimân der Grosse als Kunstfreund. — H. Schuchardt. Bari und Dinka.

— H. Junker. Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen. — O. Rescher. Ueber arabische Handschriften der Aja Sofia. — R. Růžička. Zur Frage der Existenz des ǵ im Ursemitischen. — W. Caland. Kritisch-exegetische Bemerkungen zu den Brāhmaṇas. — B. Landsberger. Babylonisches. — Th. E. Modelski. Die Berge Job und Schebtamo des Josippon. — Fr. Hrozný. Die ältesten Dynastien Babyloniens. — H. Schuchardt. Zu den berberischen Substantiven auf *-im*. — O. Franke. Konkordanz der Gāthās des Majjhimanikāya. — M. Grünert. ʾAl-ʾIšmâm. — M. Winternitz. Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur. — W. Czermak. Ein Beitrag zur ägyptischen Beduinenpoesie. — M. Bittner. Die Onomatopoetischen Verba des Türkischen. — K. Wessely. Ein faijumisch-griechisches Evangelienfragment. — P. Samuel. Die Abhandlung «Gegen die Bilderstürmer» von Vrthanes Kherthoł, aus dem Armenischen übersetzt. — B. Geiger. Anmerkungun zum «Frahang i Pahlavīk». — F. von Kraelitz-Greifenhorst. Sprachprobe eines armenisch-tatarischen Dialektes in Polen. — W. Schmidt. Zur Phonetik der australischen Sprachen. — N. Reich. Koptische Manuskripte aus der kgl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek. — Fr. Hestermann. Der Anlautwechsel in der Serērsprache in Senegambie, Westafrika. — A. Haffner. Eine äthiopische Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien zu den pseudo-epiphanischen Werken.

Kleine Mitteilungen. G. Hüsing. Der Name des Kupfers. — K. Schuchardt. Zu den meroitischen Inschriften. — Th. Zachariae. Abendländische Parallelen zu Jātaka vi, 336, 21. — W. Max Müller. Ein libysch-ägyptisches Wort.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXVI, fasc. 4 :

V. Sukthankar. Miscellaneous Notes on Mammaṭa's Kāvyaprakāśa. — L. Suali. On an intended Prākṛit Dictionary (mit Zusatz von H. Jacobi). — J. Németh. Die türkisch-mongolische Hypothese. — D. Schoenfeld. Die Mongolen und ihre Paläste und Gärten im mittleren Gangestale. — D. Nielsen. Die äthiopischen Götter. — D. van Hinloopen Labberton. Ueber die Bedeutung der Spinne in der indischen Literatur. — C. F. Lehmann-Haupt. Vergleichende Metrologie und keilinschriftliche Gewichtskunde. — J. Wellhausen. *Zaww al-manijja*. — R. Otto Franke. Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen; Nachträge. — E. Hultzsch. Neue Beiträge zur Kenntnis der Śaurasenī. — R. Fritzsche. Zu Kaṭho-

panisad, I, 28. — A. B. KEITH. The Meaning of *utsannayajña*. — I. Löw. Zu Brockelmann's Bemerkung über syr. *qurṭisā*.

Kleine Mitteilungen. F. PRAETORIUS. Zu thamudischen Inschriften; – Sabäisch 𐩣𐩯𐩱𐩡𐩣 Antwort, Benachrichtigung (Orakel); – Sabäisch 𐩩𐩬𐩭𐩺 Sünden bekennen; – נמרין ,נמרי der Dammbruchinschriften. — H. BAUER. Zum *tū* der semitischen Zahlwörter.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 NOVEMBRE.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Amar, Barrigue de Fontainieu, Basmadjian, Baston, Bloch, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, P. Boyer, Cabaton, Casanova, Chattôpâdhyaya, Cordier, Decourdemanche, Delaporte, Devèze, Ferrand, Finot, Fossey, Gauthiot, Geuthner, Grimault, Huart, R. Jean, Julien, Lefebvre des Noëttes, Leroux, S. Lévi, I. Lévy, Macler, Madrolle, Meillet, Nau, Reby, Sidersky, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 10 mai est lu et adopté.

Les membres sortants de la Commission du Journal sont réélus.

Une lettre du Ministère de l'Instruction publique annonce l'ordonnancement de la somme de 500 francs, à titre de subvention à la Société pour le quatrième trimestre de 1912.

M. le commandant Lefebvre des Noëttes, dans une communication sur l'attelage dans l'antiquité, fait observer que les Anciens ne semblent pas avoir utilisé le cheval pour la traction des lourdes charges et explique ce fait par une disposition défectueuse du collier antique.

M. S. Lévi examine un certain nombre de termes bouddhiques dont les particularités phonétiques semblent indiquer que, à l'époque d'Aśoka et même plus bas encore, les textes bouddhiques se transmettaient dans un dialecte qui n'était ni le sanscrit ni le pali.

M. Senart présente quelques observations.

La séance est levée à 6 heures.

SÉANCE DU 13 DÉCEMBRE 1912.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Aymonier, Bacot, Barrigue de Fontainieu, Basmadjian, Baston, Bloch, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Cabaton, Casanova, Chattôpâdhyâya, Decourdemanche, Deloustal, Deny, Dessus-Lamare, Devèze, Ferrand, Finot, Fossey, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, Guimet, Huart, René Jean, Julien, Mayer Lambert, S. Lévi, Liber, Macler, Meillet, d'Ollone, J. Périer, Reby, Sidersky, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 8 novembre est lu et adopté.

Le Conseil vote une subvention de 500 francs au 6e volume des *Sources inédites de l'histoire du Maroc,* par le comte de Castries, et une subvention de 300 francs au *Répertoire de littérature hébraïque,* par M. Schwab.

Les clichés relatifs à l'Indochine, actuellement en dépôt à la Bibliothèque de la Société, seront transférés à la Bibliothèque d'Art et d'Archéologie.

L'échange avec le *Journal of the Burma Research Society* est accepté.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société : par MM. Jean et Augustin Périer, *Les «127 Canons des Apôtres»* (*Patrologia Orientalis,* t. VIII, fasc. 4); — *Écritures des peuples non chinois de la Chine,* quatre dictionnaires Lolo et Miao Tseu dressés par le commandant d'Ollone avec le concours de Mgr de Guébriant.

M. Meillet essaie de marquer quelques-uns des caractères saillants de la langue perse des inscriptions achéménides. Ce n'est pas une langue iranienne commune, de caractère général; c'est une langue régionale, appartenant à une province déterminée, la Perse, qui occupe l'extrémité Sud-Ouest de l'Iran. C'est la langue propre de Darius et de ses compagnons de lutte. Il existait, sans doute, une langue religieuse tradition-

nelle appartenant à un autre dialecte; là où il est question de choses religieuses, là où il y a des mots composés de caractère savant, apparaissent des formes étrangères au dialecte perse, ainsi *uvaspa* «aux bons chevaux», en face du perse *asa* «cheval»; *vispazana* «qui a toutes sortes de tribus», en face de *visp* «tout» du parler perse proprement dit, et avec un *z* étranger au dialecte, etc. Le style, très gauche, des inscriptions, indique une langue sans aucune tradition littéraire. Là où la langue présentait un flottement, on trouve aussi un flottement dans la notation. D'autre part, cette langue parlée à une extrémité du domaine est déjà très évoluée; elle est beaucoup moins archaïque que le védique ou que la langue de l'Avesta.

M. Gaudefroy-Demombynes annonce qu'il vient de découvrir les sources arabes du *Muḥīṭ* de Sidi 'Ali, recueil en langue turque d'itinéraires et d'instructions sur la navigation dans l'océan Indien. Cet ouvrage, partiellement publié par de Hammer, Bittner et Bonelli, indique des sources arabes qui jusqu'ici étaient restées inconnues : M. Gaudefroy-Demombynes les a trouvées réunies dans les mss. 2292 et 2559 de la Bibliothèque nationale et prépare, en collaboration avec M. G. Ferrand, une étude sur ces intéressants documents.

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

LES SOURCES ARABES DU *MUḤĪṬ* TURC.

Dès 1836, M. de Hammer avait attiré l'attention des géographes sur un ouvrage du XVIe siècle, écrit en langue turque, le *Muḥīṭ* de Sidi 'Ali, dont il possédait un exemplaire. C'est un traité de l'art de la navigation, qui, outre des notions élémentaires d'astronomie et de météorologie, contient des instructions nautiques et des itinéraires dans l'océan Indien, dont les détails précis parurent assez intéressants à de Hammer pour qu'il les traduisît; la traduction anglaise de sa traduction allemande a paru dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale de 1836. Reinaud, dans l'admirable volume qui sert d'introduction à la *Géographie* d'Abou 'l-Féda, insiste à deux reprises sur l'importance du *Muḥīṭ*, souhaite que l'étude en soit poursuivie et exprime le regret que soient

perdues les sources arabes auxquelles l'auteur turc reconnaît avoir fait des emprunts.

Les deux manuscrits connus du *Muḥīṭ* sont à Vienne et à Naples : c'est d'après celui-ci que M. Bonelli publiait en 1894 et 1895, dans les *Rendiconti dell' Accademia dei Lincei*, deux chapitres du texte turc; c'est d'après le manuscrit de Vienne que M. Bittner donnait en 1897 la traduction allemande de deux autres parties de l'ouvrage. M. Tomaschek y a ajouté une importante introduction et l'a fait suivre de la publication parallèle de reproductions de cartes portugaises du XVIe siècle et de croquis où il a reconstitué la géographie du *Muḥīṭ;* ce remarquable travail facilitera beaucoup les études postérieures.

Mais, en ce qui concerne les sources arabes de l'ouvrage, M. Tomaschek (p. 5) ne fait que reproduire les indications un peu vagues publiées par de Hammer et par Reinaud, et lui aussi les considère comme perdues. Or elles se trouvent réunies en deux recueils de la Bibliothèque nationale de Paris, dont le catalogue les décrit sous les nos 2292 et 2559.

Au cours des études qu'il poursuit sur la géographie ancienne de l'Extrême-Orient, M. Gabriel Ferrand m'a fait parfois l'amitié de me consulter sur l'interprétation de textes arabes, et après avoir cru épuiser les imprimés, nous avons été amenés à recourir aux manuscrits de la Bibliothèque nationale. C'est ainsi que nous nous sommes trouvés lire, à notre grande surprise, l'ouvrage d'Ibn al-Majid intitulé : *Al-awā'id fī 'uṣūli l baḥri wal qawāid,* cité par Sidi 'Ali sous le titre de *Fawāid,* comme l'une de ses sources arabes; le manuscrit 2292 contient ensuite un ouvrage en vers du même auteur, intitulé : *Ḥawiyat ul 'iḫtiṣār fī uṣūli l'ilmi l bahr,* cité par Sidi 'Ali sous le titre de *Ḥawia;* et enfin une série de pièces de vers, *'arjūzāt,* qui, sous cette forme aisée à retenir et popularisée chez nous par le Jardin des Racines grecques après tant d'autres, contiennent de précieuses instructions nautiques qui semblent avoir été un peu dédaignées par l'amiral turc.

Peu après, le manuscrit 2559 nous apportait les autres sources arabes du *Muḥīṭ*, dont les titres, énumérés d'ailleurs au catalogue, avaient été assez correctement indiqués par Sidi 'Ali et reproduits par les auteurs européens cités plus haut.

Dès l'abord, il nous parut invraisemblable que ces deux manuscrits eussent échappé à l'attention de Reinaud, qui a consacré à la géographie arabe des ouvrages admirables et qui, jusqu'à sa mort (1867), est resté conservateur des manuscrits à la Bibliothèque; et nous ne pouvions concevoir, par conséquent, l'ignorance où tout le monde paraît être resté

de leur existence. Une note manuscrite, qui fait suite à d'anciennes notices écrites sur les feuilles de garde du manuscrit 2559 et inutiles à reproduire ici, résout assez nettement la difficulté; cette note est ainsi conçue :

« Les divers traités dont se compose ce volume ont été mis à contribution par Sidi 'Ali Tchelebi, dans l'ouvrage turc intitulé المحيط, et le résumé du *Mohyth* a été publié en anglais par M. de Hammer dans le *Journal asiatique* de Calcutta. Voir à ce sujet mon introduction à la *Géographie* d'Abou 'l-Féda, page CLXV et ailleurs.

« Un recueil analogue a été acquis récemment par la Bibliothèque impériale sous le numéro d'entrée 5432, 891₂ [=891 *bis*] du supplément. Voir la notice que j'ai donnée des deux manuscrits dans l...

« REINAUD. »

Le manuscrit 891 *bis*, dont parle Reinaud, est le n° 2292 dont il a été question plus haut : M. Omont a bien voulu nous apprendre qu'il avait été acheté en décembre 1860 à M. Soléiman Haraïri, sans doute le répétiteur d'arabe de l'École des langues orientales vivantes. Il est probable que Reinaud a ignoré l'existence du manuscrit 2559 jusque vers cette époque [1] et qu'en ayant compris aussitôt l'importance, il a eu l'intention d'y consacrer une notice, qui, si elle a été jamais rédigée, ne paraît pas avoir été imprimée. La forme même sous laquelle Reinaud parle du 2292 semble indiquer qu'il ne l'a pas examiné bien attentivement : car tout en signalant l'identité des sujets traités, il ne précise point qu'il s'agit là aussi des sources mêmes du *Muḥīṭ* dont il avait jadis déploré la perte.

Le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque (p. 461), en décrivant le n° 2559, n'a tenu qu'en partie compte de la note de Reinaud : il indique seulement que l'un des ouvrages qui y sont contenus, la *Tohfat el fuḥūl*, est citée par Reinaud dans l'introduction à la *Géographie* d'Abou'l-Féda (p. CLVI, lire CLXVI). On peut donc s'expliquer, dans une certaine mesure, comment ces manuscrits ont échappé à l'attention de MM. Bonelli, Bittner et Tomaschek.

Il serait hors de propos de reprendre et de compléter ici la description des deux manuscrits dont nous avons voulu seulement aujourd'hui indiquer l'intérêt. Disons seulement que Sidi 'Ali, comme on devait s'y

[1] M. Blochet nous rappelle que Quatremère conserva jusqu'à sa mort de nombreux manuscrits à son domicile.

attendre, a *copié* ou *résumé*[1] dans son *Muḥīṭ* les ouvrages arabes qui étaient réunis de son temps (les deux manuscrits le prouvent) en un ensemble formant, pour ainsi dire, le manuel du parfait navigateur dans la mer des Indes. On retrouve donc le texte original des itinéraires rapportés par Sidi 'Ali, et cela sans doute, en diminue quelque peu la nouveauté; cependant les chapitres du *Muḥīṭ* traduits par de Hammer et par M. Bittner pourront être repris avec quelques corrections et adjonctions[2]. Surtout, ils ne sont qu'une partie du *Muḥīṭ*, qui n'a lui-même utilisé qu'une partie des sources arabes. Celles-ci apportent, tant au cours des exposés théoriques que par des itinéraires entièrement inédits, des renseignements nouveaux.

Nous pensons donc, M. Gabriel Ferrand et moi, avoir entrepris une tâche utile en préparant la publication du texte et de la traduction annotée des sources arabes du *Muḥīṭ*.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE[3].

I. LIVRES.

AHMED BEN EL-EMÎN ECH-CHANGUITI. *El-Oudsit fi taràdjim oudabâ Changuit* (1re édition). — Le Caire, Imprimerie Djemaliya, 1329/1911; in-8°. [Éd.]

AHARONIAN (Avétis). *Vers la liberté. L'Abîme.* Traduit de l'arménien par le Dr M. CHAMLIAN et Elias-Sarkis ALTIAR. Préface de A.-Ferdinand HÉROLD. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°. [Éd.]

[1] Les itinéraires traduits par Bittner (p. 55) sont, notamment, copiés mot pour mot dans la *'Ourda*. Sidi 'Ali a ajouté seulement des indications sans intérêt, telles qu'une courte dissertation sur l'oiseau *roḫ* et ses rapports avec la tour (*roḫ*) du jeu d'échecs.

[2] Il y a à préciser, par exemple, la position exacte de la plupart des lieux cités.

[3] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Arabi. *Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi, 1240.* Aus dem arabischen übersetzt und erläutert von M. Horten. — Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1912; in-8°. [Éd.]

Archæological Survey of Ceylon. *Epigraphia Zeylonica...*, edited and translated by Don Martino de Zilva Wickremasinghe, I, 6. — London, Henry Frowde, 1912; in-4°. [Dir.]

Baber. *The Memoirs of Bābur.* A New Translation of the Bābur-nama, incorporating Leyden and Erskine's of 1826 A. D., by Annette S. Beveridge. Fasciculus I. Farghāna. — London, Luzac and Co., s. d. (1912); in-8°. [Éd.]

Babinger (Franz). *Friedrich Eduard Schulz, ein hessischer Forschungsreisender und Orientalist, 1799-1829* (Extrait). — S. l., 1912; in-8°. [A.]

Bacot (Jacques). *Le Tibet révolté. Vers Népémakō, la terre promise des Tibétains... suivi des Impressions d'un Tibétain en France.* — Paris, Hachette et Cie, 1912; in-8°. [Éd.]

Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques. — 188e fasc. : Ph. Lauer. *Robert Ier et Raoul de Bourgogne.* — 193e fasc. : Eugène Saulnier. *Le rôle politique du Cardinal de Bourbon (Charles X), 1523-1590.* — 194e fasc. : Amédée Pagès. *Auzias March et ses prédécesseurs.* Essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux xive et xve siècles. — 195e fasc. : Joseph Deconinck. *Essai sur la chaîne de l'Octateuque.* — 196e fasc. : Bertrand Auerbach. *La France et le Saint Empire romain germanique.* — 200e fasc. : L. Barrau-Dihigo. *Catalogue de la Bibliothèque Gaston Paris*, 1re livr. — Paris, Honoré Champion, 1910-1912; in-8°. [M. I. P.]

Bibliothèque de l'École des Langues orientales vivantes. — W. Marçais. *Textes arabes de Tanger.* Transcription, traduction annotée, glossaire. — Paris, Ernest Leroux, 1911; pet. in-8°. [M. I. P.]

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 105. Hautecœur (L.). *Rome et la renaissance de l'antiquité à la fin du xviiie siècle.* — Paris, Fontemoing et Cie, 1912; in-8°. [M. I. P.]

*Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. *Catalogue sommaire des manuscrits indiens, indo-chinois et malayo-polynésiens*, par A. Cabaton. — *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.*, par Maurice Courant, 8e fasc. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-4°.

Blunt (Lady Anne). *Voyage en Arabie. Pèlerinage au Nedjed, berceau de la race arabe.* Ouvrage traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur par M. Derome. — Paris, Hachette et Cie, 1882; gr. in-8°.

The Burney Papers, Vol. II, Part VI. — Bangkok, 1912; in-8°. [Vajirañāṇa National Library.]

Cahuet (Albéric). *La Question d'Orient dans l'histoire contemporaine (1821-1905)*. Préface par M. Frédéric Passy. — Paris, Dujarric et Cie, 1905; in-8°.

Catalogue du magasin de librairie de la Société de propagation de l'instruction parmi les Géorgiens (en géorgien), 7e édition. — Tiflis, Kereselidzé, 1911; in-16. [Dir.]

Catalogus Codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis tomi I, pars VI, Codices sanscriticos complectens. — Monachii, A. MDCCCCXII, sumptibus Bibliothecae Regiae; in-8°. [Dir.]

* *Catalogus der Koloniaale Bibliotheek van het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië*, 4e Opgave. — 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1912; in-8°.

Chammâkh (Ach-) ibn Dirâr Al-Ghatfânî As-Sahâbî. *Diwān (avec le Commentaire de Changuiti)*. — Le Caire, Imprimerie As-Sa'âda, s. d.; in-8°. [Éd.]

Chant de bienvenue à Ramanakrishna Pullé [en tamoul]. — Madras, 1912; in-18. [A.]

Châteaubriand. *Itinéraire de Paris à Jérusalem*. Nouvelle édition, revue avec soin sur les éditions originales. — Paris, Garnier frères, s. d.; in-18.

Chau Ju-Kua. *His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-Chï*, translated from the Chinese and annotated by Friedrich Hirth and W. W. Rockhill. — St. Petersburg, Printing Office of the Imperial Academy of Sciences, 1912; in-4°. [Dir.]

Clarin de la Rive (Abel). *Histoire générale de la Tunisie depuis l'an 1590 avant Jésus-Christ jusqu'en 1883*. Avec une introduction par M. P. Mignard. — Tunis, E. Demoflys, 1883; in-18.

Clavery (Edouard). *L'Institut historique de Tokyo* (Extrait). — Paris, Société franco-japonaise, 1912; in-8°. [Dir.]

Clot-Bey (A.-B.). *Aperçu général sur l'Égypte*. — Paris, Fortin, Masson et Cie, 1840; 2 vol. in-8°.

Cœdès (George). *Études cambodgiennes* (Extrait). — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1911; gr. in-8°. [A.]

Cordier (Henri). *Bibliotheca Indosinica*. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à la péninsule indochinoise. Vol. I. — Paris, Ernest Leroux, 1912; gr. in-8°. [École francaise d'Extrême-Orient.]

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, curantibus J.-B. Chabot, H. Hyvernat. — *Scriptores Arabici*. Textus, Series tertia, tomus V : *Agapius Episcopus Mabbugensis, Historia universalis*, edidit. P. L. Cheïkho, S. J. — Tomus XIX. *Synaxarium Alexandrinum*, tomus II, edidit J. Forget. — *Scriptores aethiopici*, series altera. Versio, tomus VI : *Annales regum Iyāsu II et Iyo'as*, interpretatus est Ignatius Guidi. — Textus, tomus XXV : *Vitae sanctorum indigenarum*, I-II. — Parisiis, Carolus Poussielgue, 1912; in-8°.

Dahlmann (Joseph). *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten, im Lichte der indischen Altertumskunde.* — Freiburg in Brisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1912; in-8°. [Éd.]

Deimel (Antoine). *Veteris Testamenti Chronologia monumentis babylonico-assyriis illustrata.* — Roma, Max Bretschneider, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

*Dhanamjaya. *The Daśarupa*, a Treatise on Hindu Dramaturgy, now first translated from the Sanskrit with the Text and Introduction and Notes, by George C. O. Haas. — New York, Columbia University Press, 1912; in-8°.

Durand (P. A.) et Cheikho (P. L.). *Elementa grammaticæ Arabicæ*, cum Chrestomathia, lexico variisque notis. Editio altera emendata. — Beryti, Typographia Patrum Societatis Jesu, 1912; in-8°. [Dir.]

Encyclopédie de l'Islam, 13e et 14e livraisons. — Leyde, E. J. Brill, 1912; in-4°. [Dir.]

Ephrem (Saint). *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan...*, now first edited by C. W. Mitchell. Vol. I. — London, William and Norgate, 1912; in-8°. [Éd.]

Gazetteers. *Burma Gazetteer, Bhamo District*, Vol. A, by G. D. Dawson. — *Lower Chindwin District, Upper Burma.* — *Mergui District*, Vol. A, by Mr. G. P. Andrew. — *Myitkyiona District*, Vol. A, by Mr. W. A. Hertz. — Rangoon, Office of the Superintendent Government Press, Burma, 1912; in-8°.

District Gazetteer of the United Provinces. Vol. IX : *Farrukhabad;* — Vol. XIII : *Bareilly*, by H. R. Nevill. — Allahabad, W. C. Abel, 1911; in-8°.

Ghica (Prince Albert). *L'Albanie et la question d'Orient* (Solution de la question d'Orient). — Paris, G. Dujarric, 1908; pet. in-8.

Giles (Herbert A.). *China and the Manchus.* — Cambridge, at the University Press, 1912; in-16. [Dir.]

Graffin (R.), et Nau (T.). *Patrologia orientalis.* VIII, 1 : Jean Rufus, évêque de Maïouma. *Plérophores,* version syriaque et traduction française, éditées par F. Nau. — VIII, 5 : *La Didascalie de Jacob,* texte grec original du Sargis d'Aberga, édité par F. Nau, 1re assemblée. — Paris, Firmin-Didot, s. d.; 2 fasc. gr. in-8°. [A.]

Grünwedel (Albert). *Altbuddhistische Kultstätten in chinesisch Turkestan.* — Berlin, George Reimer, 1912; in-4° [Éd.]

Harvard Semitic Series, Vol. III : *Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum,* Part I, chiefly from the Reigns of Lugalanda and Urukagina of Lagash. Copied with Introduction and Index of Names of Persons by Mary Inda Hussey. — Cambridge, U. S. A., Harvard University, 1912; in-4°. [Dir.]

Haut-Sénégal-Niger (*Soudan français*). Série d'études publiées sous la direction de M. le Gouverneur Clozel. Première série : *Le Pays, les Peuples, les Langues, l'Histoire, les Civilisations,* par Maurice Delafosse. — Paris, Émile Larose, 1912; 3 vol. gr. in-8°. [A.]

Heber (Dr. E. A.). *Japanische Industriearbeit.* Eine wirtschaftswissenschaftliche und kulturhistorische Studie. — Jena, Gustav Fischer, 1912; in-4°. [Éd.]

Hovhanessian (Mihran). *Zenob Glak.* — Constantinople, 1912; in-8°. [A.]

Janet (Charles). *Sur la forme probable de la partie immergée de quelques icebergs.* — Limoges, Ducourtieux et Gout, 1912; in-8°. [A.]

Juynboll (Dr. H. H.). *Supplement op den Catalogus van den sundaneesche Handschriften en Catalogus van de balineesche en sasaksche Handschriften der Leidschen Universiteits-Bibliotheek.* — Leiden, E. J. Brill, 1912; in-8°. [Dir.]

Karitchachvili (D.). *Catalogue de la bibliothèque de la Société de propagation de l'instruction parmi les Géorgiens* (en géorgien). T. Ier et Suppl. I. — Tiflis, Kantateladzé, 1905-1910; 2 vol. in-16. [Dir.]

Kazem Zadeh (H.). *Relation d'un pèlerinage à la Mecque en 1910-1911* (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°. [A.]

Lanessan (J.-L. de). *L'Indo-Chine française.* Étude politique, économique et administrative sur la Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin. — Paris, Félix Alcan, 1889; in-8°.

List of Sanskrit and Hindi Manuscripts purchased by order of Government and deposited in the Sanskrit College during the year 1910-1911. — Allahabad, F. Luker, 1912; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

MACDONALD (Duncan Black). *The Arabic and Turkish Manuscripts in the Newberry Library, described.* — The Newberry Library, Chicago, Illinois, s. d. (1912); in-8°. [Dir.]

MANASSEWITSCH (B.). *Lehrbuch der Arabischen Sprache durch Selbstunterricht...* 4te Auflage. — Wien und Leipzig, A. Hartleben's Verlag, s. d.; pet. in-8°. [Éd.]

MEILLET (A.). *Nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie centrale* (Extrait). — Paris, Félix Alcan, s. d. (1912); in-8°. [A.]

Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, XXX : MAQRÎZÎ. *El-Mawâ'iz wa'l-I'tibâr fî Dhikr el-Khitat wa'l-Athâr,* édité par M. Gaston WIET, I, 2 (1re partie, chap. XIII-XXX). — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1911; gr. in-4°. [M. I. P.]

MEYER (Eduard). *Histoire de l'Antiquité.* Tome I : *Introduction à l'histoire des sociétés humaines (évolution des groupements humains)*, traduit par Maxime David. — Paris, Paul Geuthner, 1912; in-8°. [Éd.]

M'HAMMED BEL-KHODJA. *Er-Rihlat el-Falyeriya bi'l-Memlekat et-Tounisiya* (Voyage de M. Fallières en Tunisie). — Tunis, Imprimerie du Gouvernement, 1330/1912; in-8°. [Gouvernement tunisien.]

MICHAUD et POUJOULAT. *Correspondance d'Orient, 1830-1831.* — Paris, Ducollet, 1833-1835; 7 vol. in-8°.

Mission d'Ollone, 1906-1909. Langues des peuples non chinois de la Chine, par le commandant D'OLLONE, le capitaine DE FLEURELLE, le capitaine LEPAGE, le lieutenant DE BOYVE. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-4°. [A.]

MOHAMMED IBN 'ABDALLÂH IBN 'ABDALLÂH IBN MÂLIK AN-NAHWÎ AL-ANDALOUSÎ. *Kitâb al-A'lâm bi-mouthallath al-Kilâm,* avec le Commentaire de Changuitî et le *Kitâb al-Maksoûr* wa'l-Mamdoud du même auteur; 1re édition). — Le Caire, Imprimerie Djamaliya, 1329; in-8°. [Éd.]

MUNRO (J. Iverach). *A Research into the Origin of the third Personal Pronoun* הוא *Epicene in Pentateuch and its Connexion with Semitic and Indo-European Languages.* — London, Henry Frowde, 1912; in-8°. [Éd.]

Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. — *Musée de Sfax,* par R. MASSIGLI. — Paris, Ernest Leroux, 1912; gr. in-4°. [M. I. P.]

The Nakā'id of Jarīr and Al-Farazdak, edited by Anthony Ashley Bevan. Vol. III, Indices and Glossary. — Leiden, Late E. J. Brill, 1908-1912; in-4°. [Éd.]

Nau (F.). *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. I : *La Didascalie des douze Apôtres*, traduite du syriaque pour la première fois. 2e édition, revue et augmentée de la traduction de la *Didaché des douze Apôtres*, de la *Didascalie de l'apôtre Addaï et des empêchements de mariage* (pseudo) apostoliques. — Paris, Lethielleux, s. d.; in-8°. [A.]

Naville (Édouard). *Papyrus funéraires de la XXIe dynastie. Le papyrus hiéroglyphique de Kamara et le papyrus hiératique de Nesikhonsou au Musée du Caire*, précédés d'une introduction. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-4°. [A.]

Nègre (Isidore). *Patrie? ou Matrie!* Étude de régénération nationale et sociale. 4e édition augmentée. — Mazamet, s. d. (1912); in-8°. [A.]

Panthéon littéraire. Œuvres complètes de Thucydide et de Xénophon. — *Choix des historiens grecs avec notices biographiques*, par J. A. C. Buchon. — Paris, 1842-1852; 2 vol. gr. in-8°.

Pilsudski (Bronisław). *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore*, collected and prepared for Publication, ... edited under the Supervision of J. Rozwadowski. — Cracow, «Spolka Wydawnicza Polska», 1912; in-8. [Académie Impériale des Sciences de Cracovie.]

Raden Poerwa Soewignja. *Inhoudsopgave der javaansche Couranten in der Bibliothek van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.*— Batavia, Drukkerij Papyrus, 1911; in-8°. [Dir.]

Ramayana, poème sanscrit de Valmiki, mis en français par Hippolyte Fauche. — Paris, A. Frank, 1854-1858, t. II, III, IV, VI, VII, VIII et IX. [Don de M. L. Bouvat.]

Records of Fort St. George. Diary and Consultation Book, Military Department, 1755. — Madras, Government Press, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique du département de Constantine, année 1911. — Alger, Jourdan, 1912; in-8°. [M. I. P.]

Renan (Ernest). *Souvenirs d'enfance et de jeunesse.* — Paris, Calmann Lévy et Nelson, s. d.; in-16.

— *Mélanges d'histoire et de voyages.* — Paris, Calmann-Lévy, 1878; in-8°.

Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten. Erstes bis zehntes Buch, von Hermann OLDENBERG. — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1909-1912; 2 vol. in-4°. [Éd.]

ROUX (Capitaine Jules). *La Réforme des Conseils de guerre devant le Sénat* (Extrait). — Paris, Marchal et Godde, 1912; in-8°. [A.]

SAINT-SAUVEUR (J. DE). *Lexique français-bas-malais*, à l'usage des Français en Malaisie, avec des notions de grammaire malaise et un choix de phrases employées dans la conversation courante. Préface de M. Antoine CABATON. — Paris, Paul Geuthner, 1912; in-16. [Éd.]

SALVIAC (P. Martial DE). *Un peuple antique au pays de Ménélik. Les Galla (dits d'origine gauloise), grande nation africaine*, 2ᵉ édition. — Paris, H. Oudin, s. d.; gr. in-8°.

SAUNDERS (K. J.). *The Buddha's «Way of Virtue»*. A Translation of the Dhammapada from the Pali Text, by W. D. C. WAGISWARA and K. J. SAUNDERS. — London, John Murray, 1912; in-16. [Éd.]

The Second Danish Pamir Expedition conducted by O. Olufsen. — HJULER (A.). *The Languages spoken in the Western Pamir (Shugnan and Vakhan)*. — Copenhague, Gyldendalske Boghandel, 1912; in-8°. [A.]

SMITH (William) et THEIL (N.). *Dictionnaire classique de biographie, mythologie et géographie anciennes*, 2ᵉ édition. — Paris, Firmin-Didot et Cⁱᵉ, 1884; in-8°.

TAVERNIER (J.-B.). *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, baron d'Aubone, qu'il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes pendant quarante ans*. Nouvelle édition revüe et corrigée. — Paris, chez la veuve de Pierre Ribou, 1724; 6 vol. in-12.

THIBAUT (M. A.). *Nouveau Dictionnaire français-hongrois et hongrois-français*, 6ᵉ édition. — Budapest, Franklin-Társulat, s. d.; in-16.

Touring-Club de France. Comité de tourisme colonial, *L'Indo-Chine*. Guide-album à l'usage des touristes. — Paris, s. d.; in-4°. [Dir.]

Vajirañāṇa National Library. The Eight Questions of King Bedraja of Ayudhya, solved by Somdej Phra Buddha Ghosacariya, A. D. 1690. — «*Traibhumi*», Buddhist Cosmogony ascribed to Phraya Lidaya..., edited with a Preface of His Royal Highness Prince DAMRONG. — *The Festival of the twelve months*, by His Majesty the late King CULALONGKORN..., with a Preface of His Royal Highness Prince DAMRONG. — *A Translation and Commentary on the Kalyani Inscription in Pegu*, by Phra Maha Vidyadharm. — Bangkok, 1912; 4 vol. in-8°.

WARNER (Maggiore). *Sciamyl, il profeta del Caucaso.* — Firenze, Felice Le Monnier, 1855 ; in-18.

WESTERMANN (Diedrich). *The Nuer Language* (Extrait). — Berlin, Reichsdruckerei, 1912 ; in-8°. [A.]

WIED (Karl). *Leichtfassliche Anleitung zur Erlernung der türkischen Sprache.* Vierte, verbesserte Auflage. — Wien und Leipzig, A. Hartleben's Verlag, s. d. ; in-16. [Éd.]

WIEDEMANN (A.). *Ägypten* (1910) [Extrait]. — Berlin, s. d. ; in-8°. [A.]

WIEDEMANN (Eilhard). *Zur Geschichte des Compasser bei den Arabern* (Extrait). — Braunschweig, Vieweg und Sohn, 1909 ; in-8°. [A.]

— *Ueber Musikautomaten bei den Arabern* (Extrait). — Palermo, Virzi, 1909 ; in-8°.

— *Naturschilderungen bei al Hamdânî* (Extrait). — S. l. n. d. ; in-8°. [A.]

— *Kleinere Mitteilungen* (Extrait). — Leipzig, F. C. W. Vogel, 1910 ; in-8°. [A.]

— *Über Charlatanen bei den Muslimen nach al Gaubarî* (Extrait). — Erlangen, Max Moncke, 1911 ; in-8°. [A.]

— *Zur Optik von Kamâl al Dîn* (Extrait). — Leipzig, F. C. W. Vogel, 1911 ; in-8°. [A.]

— *Über die Dimensionen der Erde nach muslimischen Gelehrten* (Extrait). — Leipzig, F. C. W. Vogel, 1911 ; in-8°. [A.]

— *Zur Geschichte der Alchimie* (Extrait). — Leipzig, J. A. Barth, 1912 ; in-8°. [A.]

WILHELM (E.). *Perser* (Extrait). — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912 ; in-8°. [A.]

YETTS (W. Perceval). *Symbolism in Chinese Art* (Extrait). — London, Luzac and Co., 1912 ; in-8°. [Éd.]

YS (René D'). *Ernest Renan en Bretagne d'après des documents nouveaux.* Préface de Jules Claretie, de l'Académie française. — Paris, Émile-Paul, 1904 ; in-18.

ZAVARIN (V.). *Devinettes ottomanes, recueillies à Brousse* (en russe) [Extrait]. — Moscou, Imprimerie de la Croix, 1912 ; gr. in-8°. [A.]

II. PÉRIODIQUES.

* *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Philosophisch-historische Classe, 1911. — Berlin, Georg Reimer, 1911 ; in-4°.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*, mars-juillet 1912. — Paris, Alphonse Picard et fils, 1912; in-8°.

**L'Afrique française*, juin-octobre 1912. — Paris, 1912; in-4°.

**American Journal of Archæology*, XVI, 2-3. — Norwood, Mass., The Norwood Press, 1912; in-8°.

**The American Journal of Philology*, XXXIII, 2-3. — Baltimore, 1912; in-8°.

**The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXVIII, 4; XXIX, 1. — Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, 1912; in-8°.

**Analecta Bollandiana*, XXXI, 2-3. — Bruxelles, Société des Bollandistes, 1911; in-8°.

**Anthropos*, VII, 3. — St-Gabriel-Mödling bei Wien, 1912; in-4°.

**Archiv für Religionswissenschaft*, XV, 3-4. — Leipzig, B. G. Teubner, 1912; in-8°.

**L'Asie française*, mai-septembre 1912. — Paris, 1912; in-4°.

**Atti della R. Accademia dei Lincei*, 1911. *Notizie degli scavi di antichità*, VII, 11-12; VIII, Supplemento; IX, 1-2. — Roma, 1911-1912; in-4°.

**Azgagrakan Handess*, t. XXII, année 1912. — Tiflis, 1912; in-8°.

Az-Zouhour, III, 4-5. — Le Caire, 1912; in-8°. [Dir.]

**Baessler Archiv*, II, 5-6; III, 1. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1912; gr. in-4°.

**Bessarione*, fasc. 120. — Roma, 1912; in-8°.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXVII, 1-2. — 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1912; in-8°.

**Boletin de la Real Academia de la Historia*, LX, 6; LXI, 1-4. — Madrid, Fortanet, 1912; in-8°.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 138-142. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1912; in-8°. [Dir.]

**Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1911, 3; 1912, 1. — Paris, Imprimerie Nationale, 1911, in-8°. [M. I. P.]

Bulletin de Géographie historique et descriptive, 1911, 3. — Paris, Imprimerie Nationale, 1911; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg*, 1912, n^os^ 10-13. — Saint-Pétersbourg, 1912; in-4°.

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XI, 3-4; XII, 1. — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1912; in-8°.

**Bulletin de l'Institut Égyptien*, 5e série, V, 2. — Le Caire, 1912; in-8°.

Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, t. IX. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1911; in-4°. [M. I. P.]

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1912, 1. — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de la Société des Études indochinoises de Saïgon*, n° 61, 2e semestre 1911. — Saïgon, C. Ardin, 1912; in-8°.

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin-octobre 1912. — Toulouse, Édouard Privat, 1912; in-8°.

**Bulletin of the Archæological Institute of America*, III, 2. — Norwood, Mass., 1912; in-8°.

**Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, LV, 1; LVI, 1. — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-4°.

Ephemeris für semitische Epigraphie, III, 4. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1912; in-8°.

**Epigraphia indica*, XI, 2. — Calcutta, Office of the Superintendent Government Press, 1911; in-4°.

**The Geographical Journal*, June-August 1912. — London, 1912; in-8°.

**La Géographie*, 15 mai-15 octobre 1912. — Paris, Masson et Cie, 1912; gr. in-8°.

**Giornale della Società Asiatica Italiana*, XXIV, 1911. — Firenze, Bernardo Seeber, 1912; in-8°.

**Le Globe*, t. LI, Mémoires. — Bulletin, n° 2. — Genève, R. Burkhardt, 1912; in-8°.

L'Hexagramme, nos 60-62. — Paris, 1912; in-8°. [Dir.]

**The Imperial and Asiatic Quarterly Review*, July-October 1912. — Woking, Oriental Institute, 1912; in-8°.

India, 31st March 1911-18 October 1912. — London, 1911-1912; in-fol. [Dir.]

**The Indian Antiquary*, May-June 1912. — Bombay, British India Press, 1912; in-4°.

**Der Islam*, III, 3-4. — Strassburg, Karl J. Trübner, 1912; in-8°.

Journal des Savants, mai-octobre 1912. — Paris, Hachette et Cie, 1912; in-4° [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society*, XXXII, 3. — New Haven, 1912; in-8°.

**Journal of the Anthropological Society of Bombay*, IX, 3-6. — Bombay, British India Press, 1912; in-8°.

**Journal of the Gipsy Lore Society*, V, 4; VI, 1. — Edinburgh, T. and A. Constable, 1912; in-8°.

**Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, July-October 1912. — London, 1912; in-8°.

**Journal of the Royal Geographical Society*, September-October 1912. — London, 1912; in-8°.

The Light of Truth or the Siddhānta Dīpikā and Agamic Review, XII, 12; XIII, 1. — Madras, at the «Meykändan» Press, 1912; in-8°. [Dir.]

Loghat el-Arab, avril-mai et juillet 1912. — Bagdad, 1912; pet. in-8°. [Dir.]

**Luzac's Oriental List and Book Review*, XXIII, 3-8. — London, 1912; in-8°.

**Al-Machriq*, juin-octobre 1912. — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1912; in-8°.

Mécheroutiette «Constitutionnel Ottoman», juin 1912. — Paris, 1912; in-8°. [Dir.]

**Mitteilungen des Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XIV, 1. — Tokyo, 1912; in-8°.

**Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins*, 1912, Nos. 3-5. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912; in-8°.

**Al-Moktabas*, VII, 3, 5-6. — Damas et Le Caire, 1912; in-8°.

**Le Monde oriental*, VI, 1. — Uppsala, A. B. Akademiska Bokhandeln, 1911; in-8°.

The Moslem World, July-October 1912. — London, Christian Literature Society for India, 1912; in-8°.

Le Muséon, XIII, 1. — Louvain, J.-B. Istas, 1912; in-8°. [Dir.]

**Notulen... van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XLIX, 3-4, — Batavia, G. Kolff en Co. [Éd.]

Oriens, revue internationale illustrée, 1re année, nos 1-2. — Constantinople, 1912; in-4°. [Dir.]

Oriens Christianus, neue Serie, II, 1. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

**Orientalistische Literaturzeitung*, , XV, 1-10. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912; in-8°.

**Palestine Exploration Fund*, Quarterly Statement, July-October 1912. — London, 1912; in-8°.

**Polybiblion*, mai-septembre 1911. — Paris, 1912; in-8°.

**Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, XXI, 1-4. — Roma, 1912; in-8°.

Répertoire d'art et d'archéologie, fasc. 11-12. — Paris, Bibliothèque d'art et d'archéologie, 1912; in-4°.

**Revue africaine*, n°s 284-285. — Alger, A. Jourdan, 1912; in-8°.

**Revue archéologique*, janvier-juin 1912. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

**Revue biblique internationale*, juillet-octobre 1912. — Paris, J. Gabalda, 1912; in-8°.

**Revue critique*, 46e année, n°s 22-42. — Paris, E. Leroux, 1912; in-8°.

**Revue d'ethnographie et de sociologie*, mars-octobre 1911. — Paris, Ernest Leroux, 1912; gr. in-8°.

Revue d'histoire et de littérature religieuse, juillet-octobre 1912. — Paris, Émile Nourry, 1912; in-8°. [Dir.]

**Revue de l'histoire des religions*, LXV, 2-3; LXVI, 1. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

**Revue de l'Orient chrétien*, 1912, n° 2. — Paris, A. Picard et fils, 1912; in-8°.

**Revue des études juives*, n° 127. — Paris, Durlacher, 1912; in-8°.

**Revue du Monde musulman*, vol. XIX. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

**Revue historique publiée par l'Institut d'histoire ottomane*, n°s 14-15. — Constantinople, Ahmed Ihsan et Cie, 1912; in-8°.

**Revue indochinoise*, avril-août 1912. — Hanoï, 1912; in-4°.

Revue sémitique, avril 1912. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

The Rikugo-Zasshi, n°s 376-378. — Tokyo, 1912; in-8°. [Don de M. F. Nau.]

**Rivista degli studi orientali*, IV, 3. — Roma, Scuola Orientale, 1912; in-8°.

**Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philosophish-Historische Klasse, *166*, 3; *168*, 3, 5, 6; *169*, 4-5; *170*, 3, 8, 9. — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-8°.

**Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, XXVIII-XXXVIII. — Berlin, 1912; in-8°.

**Sphinx*, XVI, 2-6. — Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1912; in-8°.

**Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, LIV, 3-4. — Batavia, Albrecht en Co., 1912; in-8°.

T'oung Pao, mai 1912. — Leide, E. J. Brill, 1912; in-8°.

**Yaçovijaya-jaina-grantha-mālā*, n° 33-35. — Bénarès, 1912; in-8°.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXVI, 2-3. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1912; in-8°.

**Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins*, XXXV, 3-4. — Leipzig, J. C. Hinrichs'che Buchhandlung, 1912; in-8°.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXXII, 3. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1912; in-8°.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XX, X^E SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

MÉLANGES.

COMPTES RENDUS.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Le gérant :

L. Finot.